This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

A 812,003

Pfleiderer

F. W. J. Schelling

Gedächtnissrede am 27 Januar 1875

THE

PHILOSOPHICAL LIBRARY

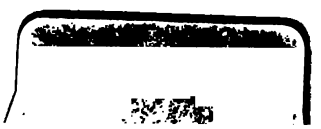
OF

PROFESSOR GEORGE S. MORRIS,

PROFESSOR IN THE UNIVERSITY,

1870-1889.

Presented to the University of Michigan.



[redacted]y.
2898
.P53

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling.

73/61

Gedächtnißrede

zur

Feier seines Secular-Jubiläums

am 27. Januar 1875

im akademischen Rosensaal zu Jena

gehalten vom derzeitigen Prorektor

Dr. Otto Pfleiderer.

Stuttgart.
Verlag der J. G. Cotta'schen Buchhandlung.
1875.

Buchdruckerei der J. G. Cotta'schen Buchhandlung in Stuttgart.

Hochgeehrte Versammlung!

Der Philosoph, dessen Gedächtniß zu feiern, wir uns hier versammelt haben, gehört zu jenen Gestalten der Geschichte, auf welche das Schiller'sche Wort seine Anwendung findet:

„Von der Parteien Gunst und Haß verwirrt,
Schwankt sein Charakterbild in der Geschichte."

Fast gleich bei seinem ersten jugendlichen Auftreten als ein Stern erster Größe am wissenschaftlichen Himmel aufgetaucht, von den Besten seiner Zeit als ein Ebenbürtiger hochgeschätzt, von Tausenden wißbegieriger Schüler als Meister der Wissenschaft und Verkündiger höchster Wahrheit verehrt: ist er noch im Laufe seines Lebens fast in Vergessenheit gerathen, erst verdunkelt vom jüngeren Licht seines eigenen Schülers, dann mitsammt diesem durch eine gänzlich neue Richtung des deutschen Geisteslebens in Hintergrund gedrängt. Aber wie ungünstig auch die realistische Denkweise unserer Zeit für die Würdigung des Philosophen des „transscendentalen Idealismus" sein möge: für eine Stätte der reinen parteilosen Wissenschaft ist es trotz dieser Ungunst der Zeit, ja nur um so mehr eine Pflicht der Pietät, das Andenken

des Mannes hochzuhalten, der unter den geistigen Bannerträgern unseres Jahrhunderts eine der vordersten Stellen eingenommen hat. Und diese Pflicht liegt gerade uns um so dringender nahe, da Jena's philosophischer Ruhm mit Schelling's Namen unzertrennlich verknüpft ist. Weder hätte Schelling irgendwo anders, als hier, seine epochemachende Bedeutung, für die geistige Entwicklung seiner Zeit gewinnen können, noch wäre Jena ohne Schelling der beherrschende Mittelpunkt der Wissenschaft um die Wende des Jahrhunderts geworden. Darum feiern wir mit dem Gedächtniß Schelling's zugleich die ruhmvollste Epoche unserer Hochschule, jene Zeit, da Jena der einzige Lichtpunkt Deutschlands im allgemeinen Verfall gewesen ist — ein Ruhm, den wir uns durch keinen Modewechsel des wissenschaftlichen Geschmacks wollen verkümmern lassen! Suchen wir aber zunächst auch nur diese historische Gerechtigkeit zu üben und Schelling aus seiner Zeit heraus zu verstehen und in seiner Bedeutung für diese Zeit zu würdigen, so kann es nicht fehlen, daß wir nicht zugleich auch das Bleibende seines Wirkens vom Vergänglichen sollten unterscheiden und also seinen absoluten Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der Menschheit sollten schätzen lernen; denn:

„Wer den Besten seiner Zeit genug gethan,
Der hat gelebt für alle Zeiten!"

Um nun also die Bedeutung Schelling's für seine Zeit zu verstehen, müssen wir zunächst die geistigen Zustände und herrschenden Strömungen, wie er sie bei seinem Auftreten auf dem öffentlichen Schauplatz vorfand, überblicken und die der

Lösung harrenden Aufgaben der Zeit, die er in Angriff nahm, uns vergegenwärtigen. Wir beginnen mit dem Stand der damaligen Philosophie, als dem Mittelpunkt, an welchen sich in Deutschland damals alles Andere mehr oder weniger direkt anschloß.

Als Schelling die Universität bezog, war vor kurzem erst die Kant'sche Philosophie herrschend geworden, hatte aber auch schon das Erdenloos aller siegreichen Ideen erfahren müssen: mit der Verbreitung zugleich der Verseichtung und Versandung zu verfallen. Unter den Händen der Mittelmäßigkeit war diese geistvolle Philosophie zur Stütze des geistlosesten moralischen Supranaturalismus mißbraucht worden, der die Mattigkeit seines religiösen Bewußtseins durch die Kant'sche Moral herauszuputzen und die Unstichhaltigkeit seiner theoretischen Beweisgründe hinter den Kant'schen Satz von der Unerkennbarkeit des Uebersinnlichen zu verstecken suchte. So bekam Schelling selbst zuerst die Kant'sche Philosophie in Tübinger Hörsälen zu genießen. Aber sein frühreifer Geist erkannte bald, daß dieß nicht die wahre Kant'sche Philosophie, sondern eine arge Karrikatur derselben sei. Zugleich sah er auch schon von Anfang ein, daß der Möglichkeit dieser Mißdeutung nur dann gründlich gewehrt werden könne, wenn die kritische Philosophie aus ihrem innersten Geist heraus consequent fortgebildet werde, wozu eben damals die ersten Ansätze von Jena aus gemacht wurden. Und in der That hatte ja auch jener von Schelling so oft beklagte unechte, supranaturalistische Kantianismus an der ersten Form der kritischen Philosophie bei Kant selber einen sehr naheliegenden Anknüpfungspunkt. Denn dieses System war ja

selbst durch und durch dualistisch. Und das war freilich kaum anders möglich: Der Kriticismus mußte ja nothwendig mit strenger Unterscheidung der subjektiven und objektiven Elemente unseres Erkennens und Wollens beginnen. Aber diese seine Stärke wurde unmittelbar auch seine Schwäche; der Unterschied verfestigte sich ihm zur dualistischen Kluft, die nun durchs ganze Geistesleben des Menschen wie ein unheilbarer Riß hindurchging. Weil alle unsere Erkenntniß durch die subjektive Organisation unserer Natur bedingt ist, sollten wir schlechterdings nichts von den Dingen-an-sich erkennen, sondern nur subjektive Erscheinungen wahrnehmen, die zwar nicht leerer Schein, vielmehr Wirkungen objektiver äußerer Ursachen seien, gleichwohl aber uns über Wesen und Art jener Dinge-an-sich nicht den geringsten Aufschluß geben können. Die denkende Vernunft soll zwar den unüberwindlichen Trieb haben, über die Erscheinungen hinaus und auf ihren wesentlichen Grund zurückzugehen; soll aber dabei sich bloß in ewig unfruchtbare dialektische Widersprüche verwickeln. Dagegen soll die wollende Vernunft allerdings ein Unbedingtes aus eigener Macht aufzustellen vermögen: das Sittengesetz; nur freilich, um bei dessen Geltendmachung nach anderer Seite wieder einen unüberwindlichen Widerspruch zu erfahren, nämlich seitens der subjektiven Neigung, die mit der Pflicht stets auf dem Kriegsfuß stehe. So bleibt diese Philosophie durchweg hängen in unversöhnten Gegensätzen: zwischen Sinnlichkeit und Vernunft, zwischen theoretischer und praktischer Vernunft, zwischen Neigung und Pflicht, zwischen Erscheinung und Ding an sich. Konnte man hiebei für immer stehen bleiben? oder berechtigte nicht Kant

selber durch mehr als eine Andeutung zur Fortbildung dieser Philosophie über den Dualismus hinaus zum Monismus? In der That hatte Kant selbst schon gelegentlich den Gedanken hingeworfen: Geist und Materie dürften in dem, was ihnen als Ding-an-sich selbst zu Grunde liege, vielleicht nicht so ungleichartig sein; Vernunft und Sinnlichkeit dürften vielleicht eine gemeinsame ob auch uns unbekannte Wurzel haben. Er hatte ferner in der Moral als endliches Ziel sittlichen Strebens oder als höchstes Gut eine Verbindung von Tugend und Glück, also eine Versöhnung von Vernunft und Sinnlichkeit in Aussicht gestellt, freilich nur in sehr äußerlichem Compromiß Beider. Er hatte endlich, noch tiefer gehend, eine innere Einheit von subjektiver Empfindung und objektiver Urtheilskraft, also wieder von Sinnlichkeit und Vernunft, im ästhetischen Wohlgefallen am Schönen nachgewiesen und damit wenigstens auf einem Punkt zur wirklich gründlichen Ueberwindung seines sonstigen Dualismus den Ansatz gemacht.

Diese Spur verfolgte Fichte und kam dabei zu einem System, das dem Kant'schen an geschlossener Einheitlichkeit ebenso sehr überlegen ist, als zugleich in schroffer Einseitigkeit nachsteht. War Kant nicht über den Gegensatz von Ding-an-sich und erkennendem Ich, von Objekt und Subjekt, Natur und Geist hinausgekommen, so zerhaut Fichte den Knoten mit dem Schwert: er sieht im Ich das alleinige Princip, in seinem Thätigsein das einzige Wirklichsein, das Ding aber setzt er einfach zum Produkt des Ich herab, die äußere objektive Welt erklärt er für ein bloß inneres Bewußtseinsphänomen, die Natur macht er zum Schattenspiel,

das die produktive Einbildungskraft des Ich dadurch hervorbringe, daß sie ihrer unendlichen Thätigkeit eine Grenze, ein Nicht-Ich entgegensetze, um auf sich selbst zurückgebogen in neuer Aktivität die selbstgesetzte Grenze immer wieder aufzuheben. So entstehe aus dem endlosen Spiel des Ich mit sich selbst, aus dem endlosen Setzen und Entgegensetzen, Streben und Gegenstreben die ganze Welt der Erscheinungen, als ein Schattenspiel, welches wir durch unwillkürlichen Zauber außer uns wahrnehmen, während wir es doch nur in uns selber schaffen und erleben. Und der Zweck dieses täuschenden Kommens und Gehens von Schattenbildern? Er liege im Thätigsein, in der immer neuen Bethätigung und Erringung der Freiheit um der Freiheit willen, worin eben die Erfüllung unserer sittlichen Bestimmung, die Pflicht bestehe. Also der Begriff der Pflicht ist es und nur er, was diesem Reich der Schatten des Lebens Bedeutung, die Geltung als Realität leiht; die äußere Welt, die Natur zumal hat nur insofern überhaupt Wirklichkeit, als wir sie als das Material unserer Pflichterfüllung zu betrachten haben.

Gewiß, es ist ein tiefsittlicher Zug, der Fichte's Idealismus adelt; aber über die starke Einseitigkeit des Systems vermag er uns doch keinen Augenblick zu täuschen! Gewiß war dieser Versuch, das Universum zum Phänomen unseres Bewußtseins zu degradiren, welches unsere produktive Einbildungskraft nur eben dazu schaffe, damit wir Objekte unseres tugendhaften Handelns hätten (denn nicht etwa um ein göttliches Ich handelte es sich bei all dem ursprünglich, sondern ganz einfach und rundweg um das menschliche Ich in seiner von allen Be-

sonderheiten der Individuen abgezogenen gattungsmäßigen Allgemeinheit!) — gewiß, sage ich, war dieser Versuch, das Universum zum Geschöpf unserer Einbildungskraft zu machen, ganz ebenso titanenhaft in der Welt des Denkens, wie die französische Revolution in der des Völkerlebens; aber auch ganz ebenso ungeheuerlich, ganz ebenso maßlos, ganz ebenso unhaltbar! Aber eben dieser revolutionäre Zug, dieses kecke Umkehren und Aufdenkopfstellen aller gewöhnlichen Vorstellungsweise war dem Geist jener Zeit nach einer Hinsicht wenigstens ganz congenial; ja man kann wohl sagen, es war diese schroffe Ichheitsphilosophie nur der korrekte Ausdruck jenes gesteigerten Selbstgefühls der schönen Seelen und der starken Geister, jenes ungestümen, wider alle Fessel objektiver Sitte und Ueberlieferung trotzig aufbäumenden Genialitätsdranges, wie er ganz allgemein die Zeit der Sturm- und Drangperiode charakterisirt. Es war eben der gährende Geist einer neuen Zeit, der jetzt überall die alten Schläuche sprengte, in der Philosophie wie in der Politik, im Leben wie in der Dichtung.

Und doch hieße es jene Zeit sehr mangelhaft und einseitig verstehen, wollte man die Fichte'sche Philosophie als ihren allseitig getreuen Spiegel betrachten. Jener Ichheitslehre fehlte ja Eines gänzlich, das geradezu als Grundton in allen Stimmungen jener Zeit wiederklingt: der Zug zur Natur! War ja doch unleugbar der lebhafte Sinn für Naturschönheit, das neu erwachte Interesse für Naturgesetze, die leidenschaftliche Vorliebe für alles Naturwüchsige, Unmittelbare, Genialische und Naive, die sehnsüchtige Flucht aus der Unnatur und Verschrobenheit einer verbil-

deten Gesellschaft in die Unschuld des Naturlebens, die andächtige Versenkung des dogmensatten Gemüths in den Cultus der still-erhabenen Natur — war doch dieß der stärkste und Allen gemeinsame Grundton, der in den verschiedensten Variationen bei allen Erscheinungen der damaligen Literatur, von Rousseau und Klopstock an bis zu Goethe und Schiller wiederkehrt. Was bei jenen noch heftige Sehnsucht und Begeisterung für die lang entbehrte und gleichsam erst wieder neu entdeckte Natur gewesen war, das hatte sich bei einem Goethe geklärt zum unmittelbaren Mitfühlen des Naturlebens und zum dichterischen und wissenschaftlichen Nachbilden ihres schaffenden Lebensgeistes, während bei Schiller Natur und Cultur in ihrem Gegensatz und ihrer Einheit das Grundthema seiner kunst- und geschichtsphilosophischen Studien war. Aber auch die Wissenschaft war eben damals im besten Zug, Entdeckungen um Entdeckungen von größter Tragweite zu machen. Nachdem Priestley den Sauerstoff entdeckt, hatte Lavoisier an die Stelle des Feuerstoffes (Phlogiston) den chemischen Verbrennungsproceß gesetzt. Die Italiener Volta und Galvani hatten vor kurzem ihre merkwürdigen Entdeckungen gemacht über die Beziehungen der Elektricität und des Magnetismus zu chemischen und organischen Vorgängen. In der Zoologie hatten Cuvier, Blumenbach, Kielmeyer neue Gesichtspunkte zur Vergleichung der Arten aufgestellt. In der Geologie hatte der Freiberger Werner Bedeutendes geleistet und stand der Streit zwischen Neptunisten und Vulkanisten auf seinem Höhepunkte. So war allenthalben die Naturwissenschaft zu neuer Blüthe erwacht.

Konnte dem Allem gegenüber die Philosophie auf die Dauer gleichgültig bleiben? Die Philosophie, die doch den Anspruch machte, Führerin des Geisteslebens zu sein, und es in gewisser Hinsicht auch war? Durfte sie es wagen, die Natur, die eben jetzt den staunenden Menschengeist in die ahnungsvollen Tiefen ihrer innersten Geheimnisse schauen ließ, so vornehm und lieblos zu ignoriren, ja in vermessenem Stolz sie zum wesenlosen Schattenbild des allein wesenhaften Ich zu degradiren? Durfte sie fortfahren, in allzu genügsamer Selbstbeschränkung Sinn und Blick von der Herrlichkeit des unendlichen Alls ab- und ausschließlich auf die Dürftigkeit des engen Ich hinzuwenden, um über dem leeren Schematismus seines Wechselspiels mit sich selbst, seines endlosen Setzens und Aufhebens von Schranken zu grübeln? Wahrlich, da hieß es mit Recht:

„Ein Kerl, der spekulirt,
Ist wie ein Thier auf dürrer Haide
Von einem bösen Geist im Kreis herumgeführt,
Und rings umher liegt schöne grüne Waide!"

Aus diesem Zauberkreis, in den die kritische Philosophie in Fichte's Wissenschaftslehre sich verstrickt hatte, sie zu erlösen und aus der Enge des leeren Subjekts sie hinauszuführen in die Weite und Fülle der göttlichen Welt: — das war die epochemachende That Schelling's. Mit raschem Blick hat er die Aufgabe, welche der Genius seiner Zeit selbst dem philosophischen Denken stellte, erfaßt und mit ebenso raschem Wurf sie kühn in Angriff genommen und ihre Lösung — vollbracht? nein, aber prophetisch gezeigt, bahn-

brechend vorbereitet. Zu solchem Propheten eines neuen philosophischen Zeitalters, in welchem Ichheit und Welt, Gemüth und Natur erstmals in volltönendem Einklang und inniger Wechselwirkung sich verbinden sollten, war Niemand mehr durch Anlage und Lebensführung befähigt und berufen, als Schelling.

Er war geboren am 27. Jan. 1775, im Diakonathaus zu Leonberg, demselben schwäbischen Landstädtchen, aus dessen Mauern zwei Jahrhunderte vorher Kepler hervorgegangen war. Nach zwei Jahren siedelten Schelling's Eltern über nach Bebenhausen, wo der Vater Professor wurde an der damaligen protestantischen Klosterschule, die aus einem alten Cisterzienserkloster entstanden war. Hier wuchs der Knabe heran unter natürlichen und geselligen Umgebungen, wie auserlesen zur ersten Bildungsstätte des jungen Geistes, der künftig Natur und Geschichte, Kunst und Religion im philosophischen Gedanken verknüpfen sollte. Bebenhausen ist ein einsames Kloster, von nur wenigen dazu gehörigen Gebäuden umgeben und liegt mitten in tiefster Waldeinsamkeit, wie geschaffen zum idyllischen Naturgenuß. Das Klostergebäude aber mit seiner schönen wohlerhaltenen gothischen Kirche ist ein sprechendes Denkmal der idealen Mächte der Geschichte. In der Klosterschule wurde officiell vornehmlich klassische und orientalische Philologie getrieben, in welch letzterer der Vater Schelling besonders bewandert war. Aber unter der empfänglichen Jugend kursirten — ob auch mehr oder weniger als Contrebande — zugleich schon manche die Neuzeit bewegende Ideen, die um so leichter sich einschmuggeln ließen, als nur $1^1/_2$ Stunden vom Kloster entfernt

jenseits des Waldes die Musenstadt Tübingen liegt, deren Musensöhne wie Lehrer das Kloster im Walde von jeher zum Lieblingsausflugsort erkoren hatten. Der junge Schelling empfing hier zuerst vom Vater den Elementarunterricht, kam dann auf die lateinische Schule nach Nürtingen, die ihn jedoch schon in seinem elften Lebensjahr wieder entließ, weil 1786
er von ihr nichts weiter lernen könne. Von da bis zum fünfzehnten Lebensjahr theilte er den Unterricht der viel älteren Altersklasse der Klosterschüler und zeichnete sich, obwohl weitaus der Jüngste, so entschieden vor Allen aus, daß er schon mit fünfzehn Jahren die Universität Tübingen zu beziehen 1790
völlig reif war. Das Zeugniß, mit welchem der Vater ihn bei seinen dortigen Lehrern einführte: daß er ein ingenium praecox sei, sollte bald noch in ganz anderem Sinn, als jener es ahnen mochte, sich bewahrheiten. Um aber dieses ingenium zu entwickeln, dazu war die Zeit wie die Umgebung vorzüglich günstig. Die Umgebung: der junge Student fand bald reiche Anregung in einem Kreise zwar älterer aber sehr an Strebsamkeit ihm gleichstehender Freunde, unter denen Hegel und Hölderlin die bedeutendsten waren. Wie mächtig mußte auf solche Jugend die große Zeit wirken mit ihren sich drängenden Erscheinungen auf politischem und wissenschaftlichem Gebiet: erst die französische Revolution und dann die Fichte'sche Wissenschaftslehre, zwei Erscheinungen, deren innere Verwandtschaft an epochemachender Bedeutung Friedrich Schlegel ganz richtig erkannte, wenn er sie als „die beiden größten Tendenzen des Jahrhunderts" bezeichnete. Der Wellenschlag jener politischen Sturmfluth drang auch durch die Klostermauern des Tübinger Stifts und berauschte die

rasche Jugend so sehr, daß die heiligen Hallen der Gottesgelehrsamkeit wiederhallten vom Gesang der Marseillaise, die Schelling übersetzt hatte, und daß auf offenem Markt Freiheitsbäume errichtet und von der freiheitstrunkenen Jugend umtanzt wurden; zu diesen Schwärmern gehörte nach einer, wenn auch nicht wörtlich, doch wesentlich richtigen Sage auch Schelling und seine Freunde Hegel und Hölderlin. Was aber bei den Andern nur das flüchtige Brausen des Jugendmuthes war, das ist bei diesem Freundeskleeblatt das Gähren eines zukunftreichen Geistes. Unter den Dreien aber war Schelling, der Jüngste, zugleich der Frühreifste; vor Allen hat er des Jahrhunderts Tendenz sich zum klaren Bewußtsein gebracht und ihren wissenschaftlichen Ausdruck in Fichte's Philosophie erkannt. Gleich in dessen ersten Schriften, die ihm zu Gesicht kamen, begrüßte er sofort den echten Geist des Kantianismus, den einzig möglichen Fortschritt und die nothwendige Fortbildung der kritischen Philosophie. Und wie der Blitz mit dem Einschlagen auch gleich die Flamme hell auflodern läßt, so weckte die erste Anregung des Fichte'schen Idealismus in dem neunzehnjährigen Studenten alsbald eine philosophische Selbstthätigkeit von solch' reifer Klarheit, so scharfblickender, die Sache im Kern erfassender Genialität, daß er schon in seinen ersten philosophischen Arbeiten dem Meister ebenbürtig zur Seite trat und nicht sowohl als Schüler von ihm, denn als Genosse mit ihm lernte. Was ihm vom ersten Erwachen seines philosophischen Bewußtseins feststand und gleich vom ersten Schritt an ihn weit über die gewöhnlichen Kantianer emporhob und auf die Höhe des Zeitgeistes stellte, war der Gedanke, daß die

Philosophie von einem einzigen unbedingten Princip ausgehen müsse, in welchem Form und Inhalt zugleich begründet sei. Mit Fichte fand auch er dieses Princip zunächst noch im Ich; doch unterscheidet er schon jetzt viel bestimmter, als jener, zwischen dem absoluten Ich und dem endlichen; und wenn er auch in der schönen Jugendarbeit über „Dogmatismus und Kriticismus" die Fichte'sche Ichheitslehre der Spinoza'schen Alleinheitslehre als das Höhere gegenüberstellt, so zieht sich doch schon hier wie unwillkürlich die Anschauung durch, daß doch auch wieder beide gleichberechtigt seien, und die Wahrheit also in ihrer höheren Einheit liege.

In diesen philosophischen Erstlingsarbeiten erwies sich der neunzehn- bis zwanzigjährige Student bereits als Meister des philosophischen Gedankens, ehe er noch seine Universitätsstudien absolvirt hatte. Indeß hatte er auch die dem Stiftler vorgeschriebenen theologischen Studien nicht versäumt, vielmehr auch auf diesem Gebiet eine selbständige und zukunftsreiche Bahn eingeschlagen. Während in den theologischen Hörsälen ein gemäßigter, aber von wirklich wissenschaftlicher Kritik weit entfernter Supranaturalismus herrschte, kam Schelling bei seinen biblischen Studien auf einen historisch-kritischen Standpunkt von ganz ähnlicher Art, wie er einige Jahrzehnte später von Tübingen aus für die Theologie epochemachend wurde. Schelling's Magister-Dissertation behandelte die biblische Erzählung vom Sündenfall als einen philosophischen Mythus, d. h. als unwillkürliche dichterische Versinnbildlichung einer philosophischen Idee, und zwar fand er diese darin, daß der Ursprung aller menschlichen Uebel in dem vom Wissenstrieb ausgehenden Culturstreben der

Menſchheit liege. An dieſe Arbeit ſchloß ſich die allgemeinere an: „Ueber Mythen, hiſtoriſche Sagen und Philoſopheme der alten Welt,“ worin er die Miſchung von hiſtoriſchen, poetiſchen und philoſophiſchen Elementen in der Mythologie nachwies, dabei freilich das primitivſte Element derſelben: die Naturanſchauung, zu wenig berückſichtigte. Immerhin war die hier bekundete Einſicht in die Bedeutung des Mythus für die Religionsgeſchichte überhaupt und für die bibliſche insbeſondere eine werthvolle und fruchtbare Errungenſchaft.

So war der zwanzigjährige Jüngling beim Abgang von der Univerſität in der Theologie ſeiner Zeit um Jahrzehnte voraus, in der Philoſophie aber auf dem vollen Höhepunkt der Entwicklung des Zeitgeiſts, wo er fähig war, ſelbſt thätig in den weitern Gang einzugreifen. Doch um der vom Geiſt der Zeit jetzt geſtellten Aufgabe ganz gewachſen zu ſein, bedurfte ſeine bis jetzt noch einſeitig theologiſch-hiſtoriſche Vorbildung noch der Ergänzung nach der naturwiſſenſchaftlichen Seite hin. Die Gelegenheit hiezu bot ſich, als er zwei junge Baronen als Hofmeiſter nach Leipzig begleitete. Dieſer zweite Univerſitätsaufenthalt ward nun zu fleißigem Studium der Mathematik, Phyſik, Chemie und Medicin benützt. Und dieß Studium war von tiefſtem Einfluß auf ſeine innere Entwicklung. Nicht bloß reifte es in ihm den Entſchluß, von der Theologie abzuſehen und auf ein philoſophiſches Lehramt ſein Augenmerk zu richten, ſondern es gab auch ſeinem philoſophiſchen Denken die entſcheidende Wendung von der ſubjektiven zur objektiven Seite, vom Ich zur Natur hin. Erſtmals kommt dieß zum Aus-

druck in den beiden aus jener Leipziger Zeit stammenden Schriften: „Ideen zur Philosophie der Natur“ und „Von der Weltseele.“ Und eben diese beiden Schriften, in welchen sein eigenster philosophischer Genius zum erstenmal die Flügel regte, sollten ihm auch den äußern Lebensweg weisen und ebnen. Sie lenkten Goethe's Interesse auf den jungen Naturphilosophen und veranlaßten damit seine Berufung als Professor nach Jena. 1798

Von Schelling's erstem Auftreten hier gibt uns der Bericht eines begeisterten Schülers von ihm, Steffens, eine interessante Beschreibung: „Schelling hatte ein jugendliches Aussehen, in der Art, wie er erschien, etwas sehr Bestimmtes, ja Trotziges, breite Backenknochen, die Schläfe traten stark auseinander, die Stirn war hoch, das Gesicht energisch zusammengefaßt, die Nase etwas aufwärts geworfen, in den großen klaren Augen lag eine geistig gebietende Macht. Als er zu sprechen anfieng, schien er nur wenige Augenblicke befangen. Der Gegenstand seiner Rede war Dasjenige, was damals seine ganze Seele erfüllte: er sprach von der Idee einer Naturphilosophie, von der Nothwendigkeit, die Natur aus ihrer Einheit zu fassen, von dem Licht, welches sie über alle Gegenstände werfen würde, wenn man sie aus dem Standpunkt der Einheit der Vernunft zu betrachten wagte. Er riß mich ganz hin.“ Schelling selber erzählte später (bei der Feier seines siebzigsten Geburtstags) von diesem Anfang seiner öffentlichen Wirksamkeit: „Es war im Herbst 98, daß ich in Jena zuerst das Katheder bestieg, voll von dem Gedanken, daß der Weg von der Natur zum Geist ebensowohl möglich sein müsse als der umgekehrte, den Fichte einge-

ſchlagen hatte, vom Geiſt zur Natur; voll Vertrauen — ſage ich — zu dieſem Gedanken, aber noch wenig kundig der Klippen und Gefahren des öffentlichen, zumal des freien Vortrags; noch wußte ich nicht, daß die Hauptſtärke desſelben in der Kraft des Anhaltens beſteht, damit jeder Gedanke Raum und Zeit finde, ſich zu entwickeln, nicht Worte und Gedanken ſich überſtürzen." Aber alle ſolche Mängel der äußern Form wurden gewiß dadurch weit überwogen, daß Schelling „den wahren Vorzug der lebendigen Lehrart" kannte und beſaß, wie er ſelbſt ihn ſpäter („Methode des akademiſchen Studiums," V, 234) ſo treffend ſchilderte: „daß der Lehrer nicht Reſultate hinſtellt, wie es der Schriftſteller pflegt, ſondern daß er in allen höheren Scienzen wenigſtens die Art, zu ihnen zu gelangen, ſelbſt darſtellt und in jedem Fall das Ganze der Wiſſenſchaft vor den Augen des Lehrlings gleichſam erſt entſtehen läßt." So fehlte es ihm denn auch nicht an immer ſteigendem Beifall; von vierzig Zuhörern im erſten Semeſter wuchs deren Zahl bis zu zweihundert im letzten. Aber dem mündlichen Wort ging ſtets auch die literariſche Arbeit zur Seite; theils gleichzeitig mit den Vorleſungen und zum Behuf derſelben, theils als Frucht aus ihnen erwachſend erſchienen raſch nach einander der „Erſte Entwurf eines Syſtems der Naturphiloſophie," die „Einleitung zum Entwurf," die „Allgemeine Deduktion des dynamiſchen Proceſſes" und als umfaſſendſtes und reifſtes Werk: das „Syſtem des transſcendentalen Idealismus."

Um eine Analyſe aller dieſer Werke kann es ſich ja natürlich hier nicht handeln; erlauben Sie mir aber wenigſtens

die leitenden Grundgedanken derselben in Kürze anzudeuten.

Fichte hatte die Natur als inneres Phänomen des Bewußtseinsprozesses deducirt, den das Ich auf seinem Wege zum reflektirten Selbstbewußtsein zu durchlaufen habe. Schelling nun macht einerseits damit Ernst, daß die Natur dem wirklichen, nämlich selbstbewußten Ich vorausgehe, und vindicirt ihr folgerichtig eine eigene selbständige Realität; andererseits aber hält er zugleich daran fest, daß das Wesen der Natur derselbe objektive Lebensprozeß sei, der als subjektiver Bewußtseinsprozeß das Wesen des Ich ausmache, daß sonach auch die Natur ganz ebenso, wie das Ich, absolute Thätigkeit, Produktivität, sichselbstschaffende Entwicklung sei. Wie also die Fichte'sche Wissenschaftslehre Selbstanschauung des Ich in seiner Thätigkeit, in seinem Bewußtseinsprozeß sein wollte, so soll nun auch ganz entsprechend die Naturphilosophie auf einer Anschauung der Natur in ihrem inneren Entwicklungsprozeß bestehen und eben dadurch von der bloßen Empirie sich unterscheiden, daß diese auf fertige Produkte reflektire, jene aber die werdende Produktion selber anschaue. Steht aber Naturprozeß und Bewußtseinsprozeß in so intimer Verwandtschaft, daß sie eigentlich ein und dasselbe sind, nur das einemal von der objektiven, reellen, das anderemal von der subjektiven, ideellen Seite aus angesehen, so wird sich auch das Gesetz der Naturentwicklung aus dem der Bewußtseinsentwicklung erkennen lassen, schloß Schelling. Nun war das letztere nach Fichte ein steter Wechsel von Setzen und Entgegensetzen, unendlichem nach außen gehendem Streben und Hemmung, Rückbiegung dieses Strebens nach

innen zu; aus dem Antagonismus dieſer entgegengeſetzten Richtungen, in welche die eine Thätigkeit des Ich ſich ſelbſt zerlegt, hatte Fichte den ganzen Bewußtſeinsprozeß und -inhalt deducirt. Soll nun alſo die objektive Natur das genaue Analogon dieſer ſubjektiven, ihr Syſtem das weſentlich gleiche wie das unſeres eigenen Geiſtes ſein, ſo wird auch ihr Lebensprozeß in demſelben Wechſelſpiel von polaren Kräften verlaufen müſſen. Nun hatte ja aber auch ſchon Kant in ſeiner Metaphyſik der Naturlehre die Materie aus dem Zuſammenwirken der entgegengeſetzten Kräfte der Attraktion und Repulſion erklärt. War das nicht eben dieſelbe Duplicität, wie die von Strebung und Hemmung in Fichte's Ich? Wie nahe lag es alſo, die Kant'ſche Philoſophie der Phyſik mit der Fichte'ſchen Philoſophie des Ich zu kombiniren, um mittelſt deſſelben Prozeſſes, der hier die ſubjektive Vorſtellungswelt ergeben hatte, nunmehr auch die reelle Welt durch die verſchiedenen Stufen des Mechanismus der Kräfte, des Chemismus und Organismus hindurch ſich entwickeln zu laſſen! Daß nun freilich hiebei manches Willkürliche und Unrichtige mitunterlief, iſt nicht zu leugnen und verſteht ſich im Grunde von ſelbſt; denn einmal war es ein erſter Verſuch, dann ſtanden auch dem kühnen Denker doch noch erſt viel zu fragmentariſche Kenntniſſe von der Natur zu Gebot. Ja, wir können gleich hinzufügen, daß auch ſchon die Grundvorausſetzung einer unmittelbaren Uebertragbarkeit der Bewußtſeinsfunktionen in uns auf das äußere Naturleben eine übereilte war, zumal ja auch unſer eigener geiſtiger Lebensprozeß in theoretiſchen Bewußtſeinsfunktionen nicht aufgeht. Aber man kann dieß Alles zu-

geben und wird dennoch der Schelling'schen Naturphilosophie die Bedeutung einer epochemachenden Leistung nicht absprechen können. Ist doch schon ihr Grundgedanke: daß „die Natur nur der sichtbare Geist und der Geist die unsichtbare Natur" sei, der bestimmteste Ausdruck des monistischen Prinzips, das die ganze moderne Wissenschaft beherrscht! Dann die Ansicht von der Natur, wornach sie nirgends todtes Sein und ebensowenig ein Außereinander von Kern und Schaale sein soll, sondern durch und durch Leben, Prozeß, sichselbstschaffende Thätigkeit, innere Entwicklung, kurz: lebendiger Organismus; und die Forderung an die wahre Naturwissenschaft, daß sie nicht äußerlich empirisch bloß auf fertige Produkte reflektiren und diese in geistloser Stofffammlung zusammenstellen solle, sondern die Natur in ihrem Produciren selbst belauschen und ihre Schöpfungsgeschichte in genetischer Rekonstruktion nachschaffen müsse: liegt das Alles nicht genau auf dem Wege, den die allermodernste Naturwissenschaft eingeschlagen hat? Und wenn nicht wirklich, trotz aller Irrthümer im Einzelnen, aufs Ganze gesehen, doch tiefer Sinn in dieser Naturphilosophie steckte, wie hätte denn ein Goethe sich so lebhaft von ihr angesprochen fühlen können? wie hätte denn ein A. v. Humboldt an Schelling schreiben können: „Ich halte die Revolution, welche Sie in den Naturwissenschaften veranlaßt, für eine der schönsten Epochen dieser raschen Zeiten"? [1]

Uebrigens wird uns der Sinn dieser Philosophie noch unmittelbarer, als aus den Formeln des Systems, aus einem Gedicht anschaulich, in welchem Schelling dem überschwänglichen subjektiven Mysticismus seiner Freunde seinen eigenen

[1] Aus Schelling's Leben in Briefen, II, S. 49.

Naturkultus in etwas derb-realistischer Art, aber in um so frischeren, genialisch-kraftvollen Zügen entgegenstellt.[1] Da heißt die Natur

„Ein offen Geheimniß, ein unsterblich Gedicht,
Das zu allen Sinnen spricht,
So daß ich kann nichts mehr glauben noch denken,
Was sie mir nicht in die Brust thut senken,
Noch als gewiß und recht bewahren,
Was sie mir nicht thut offenbaren.
Durch Form und Bild sie zu uns spricht,
Und verhehlet selbst das Innere nicht,
Daß wir aus den bleibenden Chiffern
Mögen auch das Geheime entziffern,
Und hinwiederum nichts mögen begreifen,
Was sie uns nicht gibt mit Händen zu greifen.
Drum ist eine Religion die rechte,
Müßt' sie in Stein und Moosgeflechte,
In Blumen und Metallen und allen Dingen,
So zu Luft und Licht sich dringen,
In allen Höhen und Tiefen
Sich offenbaren in Hieroglyphen . . .
Wüßt' auch nicht, wie mir vor der Welt sollt' grausen,
Da ich sie kenne von Innen und Außen . .
Steckt zwar ein Riesengeist darinnen,
Ist aber versteinert mit seinen Sinnen,
Kann nicht aus dem engen Panzer heraus,
Noch sprengen das eiserne Kerkerhaus,
Obgleich er oft die Flügel regt,
Sich gewaltig dehnt und bewegt,

[1] Aus Schelling's Leben in Briefen, I, 282—89.

In todten und lebend'gen Dingen
Thut nach Bewußtsein mächtig ringen . . .
In einen Zwergen eingeschlossen
Von schöner Gestalt und starken Sprossen,
Heißt in der Sprache: Menschenkind,
Der Riesengeist sich selber find't.
Vom langen Schlaf, vom eisernen Traum
Erwacht, sich selber erkennet kaum,
Ueber sich gar sehr verwundert ist,
Mit großen Augen sich grüßt und mißt;
Möcht' alsbald wieder mit allen Sinnen
In die große Natur zerrinnen;
Ist aber einmal losgerissen,
Kann nicht wieder zurückfließen,
Und steht zeitlebens eng und klein
In der eignen großen Welt allein.
Fürchtet wohl in bangen Träumen,
Der Riese könnt' sich ermannen und bäumen
Und wie der alte Gott Saturn
Seine Kinder verschlingen im Zorn.
Denkt nicht, daß er es selber ist,
Seiner Abkunft ganz vergißt,
Thut sich mit Gespenstern plagen,
Könnt' also zu sich selber sagen:
Ich bin der Gott, der sie im Busen hegt,
Der Geist, der sich in Allem bewegt.
Vom ersten Ringen dunkler Kräfte
Bis zum Erguß der ersten Lebenssäfte,
Wo Kraft in Kraft und Stoff in Stoff verquillt,
Die erste Blüth' die erste Knospe schwillt,
Zum ersten Strahl vom neugebornen Licht,

Der durch die Nacht wie zweite Schöpfung bricht,
Und aus den tausend Augen der Welt
Den Himmel so Tag wie Nacht erhellt:
Hinauf zu des Gedankens Jugendkraft,
Wodurch Natur verjüngt sich wiederschafft,
Ist eine Kraft, ein Pulsschlag nur, ein Leben,
Ein Wechselspiel von Hemmen und von Streben!

Dieß Gedicht ist uns nicht nur ein trefflicher Commentar zur Naturphilosophie, sondern leitet uns auch schon über dieselbe hinaus zu den weiteren Theilen von Schellings Spekulation. Steckt in der Natur ein Riesengeist, der durch alle ihre Formen hindurch mächtig nach Bewußtsein ringt, bis er zuletzt im Menschenkind sich selber findet, nun aber erst sich selber nicht gleich erkennt, sondern sich allmählig erst zur Klarheit über sich selber durchringen muß, bis er zuletzt zu des Gedankens Jugendkraft sich erhebt, wodurch Natur verjüngt sich wiederschafft, d. h. in höherer Potenz, in idealem Erkennen und Bilden sich reproducirt: so liegt darin in der That schon das Programm des ganzen Systems. Es wird die Thätigkeit jenes Riesengeistes, d. h. der absoluten Intelligenz zu schildern sein, wie sie als Bewußtloses in der Natur wirkt und durch deren verschiedene Stufen hindurch nach Bewußtsein strebt; wie sie dann als Bewußtes im menschlichen Geist erscheint und durch die Geschichte der menschlichen Freiheit hindurch sich entwickelt; wie sie endlich aus der Ichheit wieder zur Natur, aus der Freiheit zur Nothwendigkeit zurückkehrt, Bewußtsein und Bewußtlosigkeit verbindend in der genialen Produktion der Kunst. Und so gliedert sich denn nun auch wirk-

lich das „System des transscendentalen Idealismus," ausgehend vom Prinzip alles Wissens, der intellektuellen Selbstanschauung des Ich, in die drei Theile: theoretische oder Naturphilosophie, praktische oder Geschichtsphilosophie und Kunstphilosophie.

In der theoretischen Philosophie wird „die Geschichte des Selbstbewußtseins," d. h. der Weg der bewußtlosen Intelligenz bis zum Selbstbewußtsein als paralleler Werdeprozeß des subjektiven Bewußtseins und der objektiven Natur geschildert. Da wird zuerst die Materie deducirt aus der Duplicität der positiven und negativen, unbegrenzten und begrenzenden oder Expansiv- und Attraktivkraft und ihrer Synthesis in der Schwerkraft. Dann werden die drei Stufen des dynamischen Prozesses: Magnetismus, Elektricität und Chemismus, weiterhin (als zweite Epoche) das Organische mit den drei Potenzen: Irritabilität, Sensibilität und Bildungstrieb in der Art deducirt, daß diese Naturprozesse je als Reflexe und Correlate von subjektiven Bewußtseinsmomenten (Empfindung, Anschauung, Reflexion) erscheinen oder „daß die Gesetze der Intelligenz zu Naturgesetzen materialisirt werden." Ueber das Organische erhebt sich (als dritte Epoche) die Abstraktion, welche mit den Bewußtseinsformen oder Kategorieen den Uebergang bildet zum selbstbewußten Ich.

Mit dem Auftreten des selbstbewußten Willens geht sodann die theoretische Philosophie in die praktische über, welche zum Gegenstand nicht etwa Moralsätze hat, sondern die Selbstentwicklung der Intelligenz „als eine zweite Welt höherer Ordnung," nämlich als Welt der Freiheit in der

Geschichte. Aber so gewiß erst mit der Freiheit überhaupt Geschichte beginnt, so wenig besteht diese doch in einem bloß zufälligen Spiel schlechthin freier Einzelwesen. Zeigt doch schon die Erfahrung, daß der uneingeschränktesten Aeußerung der Freiheit ungeachtet oft ganz unwillkürlich und sogar wider den Willen des Handelnden etwas entsteht, was dieser durch sein Wollen nie hätte realisiren können, oder im Endresultat etwas gänzlich Anderes herauskommt, als was alle Mithandelnden gedacht und beabsichtigt hatten. Eben darin, daß alle scheinbare Willkür der Menschen in der Geschichte einer höheren Nothwendigkeit dienstbar sein muß, in dieser Vereinigung von Freiheit und Nothwendigkeit liegt nach Schelling das philosophische Problem der Geschichte. Seine Lösung findet er in einer höheren Einheit dieses Gegensatzes von Freiem und Nothwendigem, Bewußtem und Bewußtlosem, in einer „absoluten Identität," die als absolute Freiheit zugleich absolute Nothwendigkeit, also über den Gegensatz hinaus ist, in einem „ewig Unbewußten, was, gleichsam die ewige Sonne im Reiche der Geister, durch sein eigenes ungetrübtes Licht sich verbirgt, und, obgleich es nie Objekt wird, doch allen freien Handlungen seine Identität aufdrückt und zugleich Grund der Gesetzmäßigkeit in der Freiheit und der Freiheit in der Gesetzmäßigkeit ist." (Werke III, 600.) Objekt des Wissens kann diese höchste Einheit der Gegensätze nicht sein, wohl aber Objekt der sittlichen Voraussetzung oder des Glaubens, nämlich als „Vorsehung," welche die höhere Einheit über Fatalismus einerseits und Atheismus andererseits darstellt. Nach der Art, wie sich die Menschheit zu diesen verschiedenen Weltanschauungen

stellt, gliedern sich die Epochen der Geschichte in die des Schicksals, der Natur und der Vorsehung.

Aber obgleich „die Geschichte als Ganzes eine fortgehende, allmählig sich enthüllende Offenbarung des Absoluten" ist, so ist diese doch eben immer nur eine werdende, nie eine vollendet seiende. „Gott ist nie, wenn Sein das ist, was in der objektiven Welt sich darstellt, aber er offenbart sich fortwährend. Der Mensch führt durch seine Geschichte einen fortgehenden Beweis vom Dasein Gottes, der aber nur durch die ganze Geschichte vollendet sein kann." Gibt es denn nun aber kein Gebiet, wo die in der Geschichte immer nur theils vorausgesetzte theils angestrebte Einheit von Nothwendigem und Freiem, Bewußtlosem und Bewußtem zur unmittelbaren Anschauung käme? Freilich, sogar ein doppeltes; die Einheit kommt zur Erscheinung theils als unmittelbare, vom Gegensatz noch nicht berührte: in der Natur, theils als vermittelte, den Gegensatz versöhnende: in der Kunst. „Im Naturprodukt ist noch beisammen, was sich im freien Handeln zum Behuf des Erscheinens getrennt hat. Jede Pflanze ist ganz, was sie sein soll, das Freie in ihr nothwendig und das Nothwendige frei. Der Mensch aber ist ein ewiges Bruchstück, denn entweder ist sein Handeln nothwendig und dann nicht frei oder frei und dann nicht nothwendig." Jene innere Zweckmäßigkeit der organischen Natur ist nach Schelling nur zu erklären aus der Produktion eines Prinzips, in welchem bewußte und bewußtlose Thätigkeit noch eins sind. Aber dieses Prinzip kommt nicht bloß im Naturprodukt mit seiner inneren Zweckmäßigkeit zur Erscheinung, sondern auch — und zwar in noch höherer, weil

innergeistiger Weise — in der Kunstanschauung, in der künstlerischen Produktion des „Genie.“ Diese geht aus vom Gefühl des Widerspruchs und endet im Gefühl der höheren Harmonie, der Versöhnung von Natur und Geist, von Nothwendigem und Freiem, von unbewußter und bewußter Thätigkeit, welche Versöhnung ebendaher (weil nicht selbst durch Freiheit gemacht) als „ein durch höhere Gunst geschenktes Glück erscheint.“ Und da dieses eine schlechthin nicht weiter erklärbare Erscheinung ist, „die, obgleich unbegreiflich vom Standpunkt der bloßen Reflexion, doch nicht geleugnet werden kann, so ist die Kunst die einzige und ewige Offenbarung, die es gibt, und das Wunder, das, wenn es auch nur einmal existirt hätte, uns von der absoluten Realität jenes Höchsten überzeugen müßte.“ Daher ist sie denn auch für die Wissenschaft das stets unerreichte Vorbild, denn die Darstellung des Unendlichen im Endlichen, welche diese immer erst sucht, ist in der Kunst als „Schönheit“ immer schon verwirklicht. Für die transscendentale Philosophie aber ist die Kunst recht eigentlich der Thatbeweis, die Probe ihrer Richtigkeit, denn „die ästhetische Anschauung ist eben die objektiv gewordene intellektuelle.“ Daher ist denn nach Schelling endlich geradezu „die Kunst das einzige wahre und ewige Organon und Dokument der Philosophie.“ Sie ist dem Philosophen „das Höchste, weil sie ihm das Allerheiligste gleichsam öffnet, wo in ewiger und ursprünglicher Vereinigung gleichsam in einer Flamme brennt, was in der Natur und Geschichte gesondert ist und was im Leben und Handeln ebenso wie im Denken ewig sich fliehen muß.“ Und daraus zieht Schelling schließlich die (für ihn selber

ahnungsvolle) Folgerung, daß die Philosophie zur Poesie, aus welcher sie hervorgegangen, zuletzt wieder auf dem Wege der Mythologie zurückkehren werde.

Wir haben uns beim „System des transscendentalen Idealismus" etwas länger verweilen müssen, weil dieses Werk den Höhepunkt der philosophischen Produktion Schelling's bezeichnet. Erschienen an der Schwelle unseres Jahrhunderts, ist es gewissermaßen ein Programm der philosophischen Strömungen desselben, die in jenem Werk noch unbestimmter, aber auch weniger einseitig als später vorgebildet sind. Ausgehend von der Selbstanschauung des Ich verräth es sich als Sprößling des subjektiven Idealismus der „Wissenschaftslehre". Dann in dem Durchbruch zur Natur zeichnet es die realistische Wendung der modernen Philosophie vor; der Idealismus erweist sich in seiner absoluten Vollendung als unmittelbar eins mit dem absoluten Realismus;[1] er erhebt das Stoffliche der Naturphänomene in

[1] Vgl. Werke. III, 428: „Ein System, welches den Ursprung der Dinge in einer Thätigkeit des Geistes sucht, welche ideell und reell zugleich ist, müßte eben deßwegen, weil es der vollkommenste Idealismus ist, zugleich der vollkommenste Realismus sein. Wenn nämlich der vollkommenste Realismus derjenige ist, welcher die Dinge an sich und unmittelbar erkennt, so ist er nur in einer Natur möglich, welche in den Dingen nur ihre eigene, durch eigene Thätigkeit eingeschränkte Realität erblickt. Denn eine solche Natur würde als die inwohnende Seele der Dinge sie wie ihren unmittelbaren Organismus durchdringen und, gleichwie der Meister am vollkommensten sein Werk erkennt, ihren inneren Mechanismus ursprünglich durchschauen." VI, 25: „Der erste Schritt zur höheren Wissenschaftlichkeit ist die Erkenntniß, daß das absolut-Ideale, *ohne mit dem Realen integrirt zu werden*, an *sich selbst*, auch absolut-real ist." S. 30: Darin besteht die *ewige Form* des *schlechthin-Idealen*,

das Formelle und also Ideelle der Gesetze des Geschehens und erblickt so zuletzt unter allen Hüllen der Natur nur die verschiedenen Thätigkeitsformen des einen und selben wirksamen Prinzips, das im Ich als Intelligenz zur Erscheinung kommt — eine Theorie, die ganz unmittelbar an die jetzt so rasch berühmt gewordene „Philosophie des Unbewußten" erinnert, überhaupt aber von dem Weg, auf welchem sich Philosophen und tieferdenkende Physiker unserer Tage mehr und mehr zu begegnen scheinen, auf keinen Fall weit abliegt. In der Philosophie der Geschichte und der Kunst aber begegnen wir hier zum erstenmal den Ideen, die durch Hegel weiter ausgebildet und für die Wissenschaft so fruchtbar gemacht worden sind: die Geschichte eine fortgehende Selbstoffenbarung des Absoluten als der Einheit von Nothwendigkeit und Freiheit, also fortgehende Ueberwindung dieses Gegensatzes oder Herausbildung der wahren, absoluten Freiheit, welche die Nothwendigkeit nicht mehr außer sich hat als Fatum, sondern in sich als „Vorsehung". In eben demselben Sinn hat später Hegel bekanntlich die Geschichte den Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit genannt. Auch die Form des geschichtlichen Entwicklungsprozesses schildert Schelling im Wesentlichen schon ganz wie Hegel: als dialektische Bewegung von Gegensätzen, die aus einer unmittelbaren Einheit sich heraussetzen, um sich in einer höheren, vermittelten wieder aufzuheben, aus dieser aber in höherer Form wieder hervorzubrechen u. s. f. Auch darin endlich stimmen Beide zusammen, daß die höchste Offenbarung des

daß es „unmittelbar als solches, ohne also aus seiner Idealität herauszugehen, auch als ein Reales sei."

Absoluten und Versöhnung des Geistes mit sich selbst nicht in der Geschichte des sittlichen Handelns liege, wo ja die Idee stets als unerreichtes Ideal vor uns her flieht, sondern in einer höheren Sphäre, wo das Unendliche als unmittelbare Gegenwart im Endlichen erscheine. Schelling nun aber findet diese höhere Sphäre zunächst nur in der Kunst, die alles Andere absorbirt, Hegel unterscheidet dagegen noch innerhalb der Sphäre des absoluten Geistes Kunst, Religion und Philosophie. Die Religion hier unterzubringen, lag auch bei Schelling's eigenen Prämissen so sehr nahe, daß wir ihn bald darauf auch diese Lücke ausfüllen sehen. Aber das Verhältniß der Poesie zur Philosophie blieb von nun an bei Schelling der dunkle Punkt, der für seine spätere Entwicklung verhängnißvoll wurde. Die Unmittelbarkeit, mit welcher die geniale Phantasie des Dichters sich über die Gegensätze der Reflexion hinausschwingt, und zur Höhe der versöhnenden Idee sich anschauend erhebt, hatte für Schelling's ästhetisch angelegte Natur etwas so überwältigend Bezauberndes, daß er darüber die specifische Verschiedenheit des wissenschaftlichen Erkennens theils ganz übersah, theils doch wenigstens in ihrer Eigenberechtigung und nothwendigen ergänzenden Bedeutung neben der künstlerischen Intuition nicht genügend würdigte. Eben das, was seine Stärke war, die Verwandtschaft seines Genius mit dem des Dichters, die Fülle und plastische Gestaltungskraft seiner Einbildungskraft, das also, was ihn so vorzüglich zum Entdecker und Propheten der Prinzipien einer neuen Weltanschauung befähigte, eben das ward nun auch wieder seine Schwäche, da es sich um die systematische Ausführung und

Begründung im Einzelnen handelte. Die Neigung, poetiſche Bilder und Aperçus in wiſſenſchaftliche Unterſuchung einzumengen und Dichtung an die Stelle des realen Wiſſens zu ſetzen, lag ohnedieß ſeiner ganzen Zeit und zumal dem Freundeskreis der Romantiker gar zu nahe, als daß er ſie bei ſeiner individuellen Art hätte vermeiden können; nun er aber die Kunſt als „einzig wahres und ewiges Organ der Philoſophie“ und die Beſtimmung der letztern, in Poeſie zurückzufließen, deducirt hatte, ſo konnte ja nunmehr ſeine natürliche Neigung auch vor dem Richterſtuhl der Wiſſenſchaft als legitimirt erſcheinen; was Wunder, wenn ihm jetzt die Grenzſcheide zwiſchen Philoſophie und Dichtung mehr und mehr ſich zu verwiſchen begann!

In gewiſſer Hinſicht kann man dieß ſchon bei ſeinen nächſten Schriften noch aus der Jenaer Periode beobachten: „Darſtellung meines Syſtems“ und „Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge,“ welche beide, wie ſie in der äußern Form auf Spinoza und Jordano Bruno zurückkehren, ſo auch in Methode und Haltung mehr den Geiſt des Dogmatismus als des Kriticismus bekunden. Zwar hatte Schelling ſchon in der vorhin beſprochenen Schrift das, was der Duplicität des Bewußtſeins als einheitlicher Grund vorauszuſetzen ſei und was ſich in der Geſchichte als Vorſehung, in der Kunſt als Genie offenbare, nicht mehr (mit Fichte) als „Ich“, ſondern als „abſolute Identität“ oder auch als „das Abſolute“ ſchlechthin bezeichnet. Inſofern konnte er mit gewiſſem Recht ſagen, daß ſeine jetzige Darſtellung nichts Neues ſei; aber doch nur in gewiſſer Hinſicht. Andererſeits war es doch

immerhin eine wichtige Neuerung, daß jetzt jene absolute Identität als Prinzip der Welterkenntniß an die Spitze gestellt wurde, um die Wirklichkeit von ihr abzuleiten, während vorher umgekehrt sie selbst aus der Wirklichkeit abgeleitet worden war als deren letzte und oberste Voraussetzung, in welcher das Begreifen der Natur und der Geschichte seinen vollendenden Abschluß finde. Von diesem abschließenden Grenzbegriff war im transscendentalen Idealismus noch ausdrücklich gesagt worden, daß er „als Bedingung alles Bewußtseins nie selbst zum Bewußtsein gelangen könne," daß er „als das schlechthin Einfache nie Objekt des Wissens, sondern nur des Voraussetzens im Handeln d. h. des Glaubens" — und der ästhetischen Anschauung im Kunstwerk — sein könne. Jetzt aber wird nun der Schlußstein des Systems zum Fundament, der abstrakteste Begriff zur Quelle aller realen Erkenntniß der Welt gemacht und selbst für „die einzig unbedingte Erkenntniß, die alles Bedingte in sich schließt," erklärt. Dieselbe unmittelbare Gegenwart und objektive Anschaulichkeit also, welche vorher das Unbedingte nur im religiösen Glauben und ästhetischen Schauen hatte, sollte es jetzt auch für den wissenschaftlichen Begriff erhalten: so ward denn wirklich die Kunst zum „Organ der Philosophie," und damit ist diese letztere auf dem besten Weg, „zur Poesie zurückzukehren mittelst der Mythologie." Nur natürlich, daß uns jetzt auch im Einzelnen das Walten der genialen Einbildungskraft ebenso sehr in geistvollen Aperçus als in luftigen Dichtungen und Bildern begegnet, auf welche des Nähern einzugehen sich nicht verlohnt!

Es begreift sich, daß diese Wendung der Schelling'schen Spekulation gerade für die Naturphilosophie am ungünstigsten war. So bedeutsam auch, wie wir gesehen, die prinzipiellen Impulse gewesen sind, die diese seinem universellen Blick und seinem genialen Tiefsinn zu verdanken hat, so wenig hat sie im Einzelnen des Wissens fernerhin von ihm Förderung erfahren. Viel näher lag es dagegen jetzt für Schelling, da seine Spekulation der Form nach sich immer mehr dem Zug zur ästhetischen und religiösen Anschauung hingab, auch zum Inhalt derselben bestimmter als früher Kunst und Religion zu machen. Ersteres geschah in Vorlesungen über Aesthetik, die er noch in Jena begann, in Würzburg später wiederholte, die aber erst unter den nachgelassenen Werken an die Oeffentlichkeit traten. Mit Religionsphilosophie beschäftigte sich Schelling zum erstenmal eingehender in den „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums," welche als die letzte Frucht seiner Jena'schen Periode 1803 im Druck erschienen. Originell ist hier (achte Vorlesung) gleich der hohe geschichtsphilosophische Standpunkt, von dem aus das Christenthum als ein wesentliches Entwicklungsmoment des Weltgeistes begriffen wird. In der klassischen Welt — so skizzirt hier Schelling seine Geschichtsphilosophie — war der Geist noch in Einheit mit der Natur, der Widerstreit des Unendlichen und Endlichen ruhte noch im gemeinsamen Keim des Endlichen verschlossen. Darauf beginnt die neue Welt zunächst mit einem „allgemeinen Sündenfall," einem Abbrechen des Menschen von der Natur; die Hingabe an diese erscheint nun als Sünde, als Schuld; das goldene Zeitalter der

Naivität, der Unschuld ist mit dem Bewußtwerden des Geistes über seinen Unterschied von der Natur aufgehoben und an die Stelle der schönen Einheit des naiven Zeitalters tritt nun zunächst das peinliche Bewußtsein des Zwiespalts, des Dualismus, der Reflexion. Aber das Bewußtsein des Zwiespalts ist selbst nur das nothwendige Mittel zur höheren Einheit; die mit ihrem Gesetz entzweite Freiheit fordert „die Versöhnung als freiwillige Unterwerfung, in der die Freiheit besiegt und siegend zugleich aus dem Kampf hervorgeht." Und so erhebt sich denn über der Epoche der Natur oder der unmittelbaren Einheit und über der Epoche des Abfalls oder der Entzweiung zwischen Freiheit und Schicksal endlich als dritte höhere Epoche die der wiederhergestellten Einheit oder der bewußten Versöhnung, die sich in der Idee der Vorsehung ausdrückt. Das Christenthum ist es, welches in der Geschichte diese Periode der Vorsehung einleitet, welches also wesentlich nichts anderes ist als Aufhebung des Zwiespalts zwischen Freiheit und Gesetz, zwischen Geist und Natur in dem Glauben an den Monismus der sittlichen Weltordnung (denn das ist hier unter „Vorsehung" verstanden). Daher ist nach Schelling die erste Idee des Christenthums der Mensch gewordene Gott, Christus als Gipfel und Ende der alten Götterwelt und Anfang der neuen Zeit, deren herrschendes Prinzip das Unendliche im Endlichen ist; der vollendete Ausdruck für die christliche Weltansicht ist die Dreieinigkeitsidee in dem Sinn, daß „der ewige aus dem Wesen des Vaters aller Dinge geborene Sohn das Endliche selbst ist, wie es in der ewigen Anschauung Gottes ist und welches als ein leidender und den Verhängnissen der Zeit

unterworfener Gott erscheint, der in dem Gipfel seiner Erscheinung, in Christo, die Welt der Endlichkeit schließt und die der Unendlichkeit oder der Herrschaft des Geistes eröffnet." So sind überhaupt nach Schelling die kirchlichen Dogmen wie Riten nichts anderes als „symbolisirte Ideen," welche die Einheit des Unendlichen und Endlichen in Wort und Handlung zum Ausdruck bringen. Jede Idee aber ist an sich schon eine „Offenbarung" des Absoluten und ihr Ursprung ein „Wunder", sofern sie in der Zeit entsteht, ohne ein Verhältniß zur Zeit zu haben. Die Kirche selbst aber ist das lebendige Kunstwerk, in welchem das Unendliche in geschichtlich begrenzter und doch idealer Erscheinung als unmittelbare Gegenwart symbolisch angeschaut wird, nämlich in der Einheit Aller im Geist bei aller äußern Getrenntheit der Einzelnen.

Aber diese spekulative Betrachtung des Christenthums soll nun doch auch die natürlich-geschichtliche Ansicht keineswegs ausschließen, sondern kann diese an ihrem Ort ganz gelten lassen. Schelling gibt den Naturalisten mit ihrer Bestreitung des wörtlichen Sinns der Dogmen ganz Recht; auch ihm verliert die Menschwerdung Gottes, wenn empirisch als einzelnes Ereigniß in der Zeit angesehen, allen Sinn, da ja „Gott ewig außer aller Zeit ist." Vielmehr ist die Menschwerdung Gottes „eine Menschwerdung von Ewigkeit", die zwar in Christus ihren Gipfel und damit auch wieder Anfang ihrer vollen Realisirung hat, aber darum ist doch „Christus als Einzelner eine völlig begreifliche Person"; die Entstehung des Christenthums ist aus dem historisch nothwendigen Zusammentreffen von orientalischem und occiden-

talischem Geist zu erklären, sowie auch seine rasche Verbreitung sich daraus völlig begreifen läßt, daß es einem allgemeinen Zuge jener Epoche, der Uebersättigung der Welt am Aeußern und der Hinwendung zum Innern und Idealen, entsprach und Befriedigung gewährte. Daher ist auch der Gegensatz des positiv Christlichen und des Vor- oder Außerchristlichen durchaus kein absoluter, was übrigens gerade ein weiterer Beweis für die Nothwendigkeit seiner Idee ist. Insbesondere gegenüber dem supranaturalistischen Hängen an der Schriftautorität als unfehlbarer Norm in Glaubensfragen stellt sich Schelling sehr entschieden auf die Seite der Kritik. „Die ersten Bücher der Geschichte und Lehre des Christenthums sind selbst nur eine besondere, noch dazu unvollkommene Erscheinung desselben", in welcher die Idee nicht (adäquat) zu suchen sei; nach dem Maß, in welchem sie jene ausdrücken und ihr angemessen sind, ist ihr Werth erst zu bestimmen; sie sollen also nach Schelling nicht bloß formal, sondern sogar material der Kritik nach der Norm der Idee wahrer Religion unterliegen. Um so mehr dieß, als sie ja selbst auch nicht eine strenge Einheit, sondern eine Mannigfaltigkeit und Entwicklung der Anschauungen enthalten: „Schon im Geiste des Paulus ist das Christenthum etwas anderes geworden, als es in dem des ersten Stifters war." Um das Christenthum also ganz nach seinem allseitigen Wesen zu verstehen, darf man nicht bei irgend einer einzelnen, immer nur willkürlich angenommenen Zeit, etwa beim Urchristenthum, stehen bleiben, sondern „muß seine ganze Geschichte und die Welt, die es geschaffen, vor Augen haben" — eine Mahnung Schelling's, die man eben

auch in unseren Tagen sowohl den orthodoxen Kirchenwächtern als den radikalen Kirchenstürmern recht dringend ans Herz legen möchte! Schelling läßt sich übrigens, durch die specifisch protestantische Unart der Schriftvergötterung gereizt, sogar zu der schroffen Aeußerung hinreißen: man könne sich des Gedankens nicht erwehren, welch' ein Hinderniß der Vollendung der christlichen Religion gerade die sogen. biblischen Bücher gewesen seien, „die an echt religiösem Gehalt keine Vergleichung mit so vielen anderen der früheren und späteren Zeit, vornehmlich den indischen, auch nur von ferne aushalten." Er ist daher geneigt, das katholische Bibelverbot der protestantischen Bibelverehrung gegenüber in Schutz zu nehmen, da eben nur diese Urkunden, deren die Geschichtsforschung, aber nicht der Glaube bedürfe, „beständig von Neuem das empirische Christenthum an die Stelle der Idee gesetzt haben", welche unabhängig von ihnen bestehen könne.

Endlich gibt Schelling ebendort (9. Vorl.) noch eine geistvolle Charakteristik der Hauptrichtungen der damaligen Theologie. Er geht aus von der allgemeinen Bemerkung: „Der Geist der neuen Zeit geht mit sichtbarer Consequenz auf Vernichtung aller bloß endlichen Formen und es ist Religion, ihn auch hierin zu erkennen!" Eingeleitet wurde diese negative Arbeit des modernen Zeitgeists durch die empirische Behandlung und Begründung des Christenthums seitens der Supranaturalisten, welche die Göttlichkeit desselben auf die Inspiration seiner Schriften und auf äußere Wunderbeweise stützen wollten. Aber „da das Göttliche seiner Natur nach empirisch weder erkennbar noch demon-

ſtrabel iſt, ſo hatten hiemit die Naturaliſten gewonnen Spiel.“ Ebenſo unvernünftig freilich handeln auf der andern Seite die Rationaliſten, deren ganzes Bemühen darauf geht, möglichſt viele Wunder aus den bibliſchen Schriften hinwegzuſchaffen, als ob nicht ein einzig übrig gebliebenes ſoviel von tauſenden beweiſen würde — wenn nämlich dieſe Beweisart überhaupt einen Sinn hätte! Statt dieſer künſtlichen Wegdeutung der Wunder als pſychologiſcher Täuſchungen (in der Art von Paulus, dem bekannten rationaliſtiſchen Exegeten) ſollte man vielmehr ſie verſtehen „als jüdiſche Fabeln, erfunden nach der Anleitung meſſianiſcher Weiſſagungen des Alten Teſtaments.“ Dieß iſt genau die ſpäter von Strauß adoptirte mythiſche Wunderdeutung, als deren Erfinder alſo Strauß von ſeinen heutigen Bewunderern mit Unrecht gerühmt wird! Eine Verwäſſerung und Verflachung des Chriſtenthums erkennt aber Schelling mit Recht auch in ſeiner Behandlung durch die Aufklärungsphiloſophie, welche es auf die flachen Begriffe des behaglichſten gemeinen Verſtandes und der modernen Nützlichkeits- oder Sentimentalitätsmoral reduciren wolle; die Moral, meint er dagegen, ſei nichts Auszeichnendes des Chriſtenthums, um einiger Sittenſprüche willen, wie dem von der Liebe des Nächſten u. ſ. w. würde es nicht in der Welt und Geſchichte exiſtirt haben — eine etwas ſchroff ausgedrückte Behauptung, an der aber ſoviel unzweifelhaft richtig iſt, daß das Chriſtenthum nicht, wie die Popularphiloſophie aller Zeit meint, in Sittenvorſchriften aufgeht. Endlich findet Schelling aber auch in der Kant'ſchen Theologie noch nicht den wahren ſpekulativen Begriff des Chriſtenthums, ſondern bloß eine

moralische Umdeutung desselben, womit der empirische Standpunkt im Grunde noch nicht verlassen sei. Kant habe den Dogmatismus, d. h. den empirischen Gesichtspunkt des Verstandes weder in der Philosophie noch in der Theologie an der Wurzel angegriffen, da er nichts Positives an ihre Stelle zu setzen wußte. Seine sogenannte reine, d. h. aber abstrakte Vernunftreligion gehöre selber noch dem dualistischen Standpunkt der Reflexion an, während die wahre Vernunftreligion nur darin bestehen könne, das Unendliche *im* Endlichen oder Gott *in* der Geschichte anzuschauen. Und so kommt denn Schelling nach dieser kritischen Rundschau zuletzt auf das Endergebniß zurück, von dem er in diesen Vorlesungen ausgegangen war: Das Wesentliche im Studium der Theologie liege weder in der bloß empirischen, beziehungsweise äußerlich-historischen, noch auch in der abstrakt rationalen, beziehungsweise unhistorischen Behandlung, sondern in der „Verbindung der spekulativen und historischen Construktion des Christenthums." Er findet diese um so nöthiger in der Jetztzeit, da der Geist der neueren Welt in der Schonungslosigkeit, womit er auch die schönsten aber endlichen Formen nach Zurückziehung ihres Lebensprinzips in sich zerfallen ließ, hinlänglich seine Absicht offenbare, das Unendliche in ewig neuen Formen zu gebären; so habe er auch klar bezeugt, daß er das Christenthum nicht als einzelne empirische Erscheinung, sondern als die ewige Idee selbst wolle. Und nach diesem seinem ewigen, von den Schranken der Vergangenheit befreiten Wesen lasse sich noch immer und gerade jetzt recht deutlich das Christenthum in Poesie und Philosophie erkennen. „Jene fordert die Re-

ligion als die oberſte, ja einzige Möglichkeit auch der poetiſchen Verſöhnung, dieſe hat mit dem wahrhaft ſpekulativen Standpunkt auch den der Religion wieder errungen, den Empirismus und ihm gleichen Naturalismus nicht bloß partiell, ſondern allgemein aufgehoben und die Wiedergeburt des eſoteriſchen Chriſtenthums wie die Verkündigung des abſoluten Evangeliums in ſich vorbereitet."

Erſcheinen dieſe letzten Worte auch vielleicht — angeſichts des heut zu Tage neu zur Herrſchaft gekommenen Empirismus und Naturalismus — als zu kühn und verfrüht, ſo iſt doch dieſe ganze, ſo großartige und ſo tiefſinnige Idee der Religionswiſſenſchaft ein wahrhaft prophetiſches, zukunftsreiches und ſiegesgewiſſes Ideal; ein Ideal, an deſſen Ausführung die ernſte Wiſſenſchaft ſeither unermüdet arbeitet, unbeirrt durch die Mißgunſt einer Zeit, in welcher der plumpe Hierarchismus und der leichtfertige dilettantiſche Radikalismus ſich verſchworen zu haben ſcheinen, die gewiſſenhaften Arbeiter an dieſem ſchwierigſten und zugleich wichtigſten Problem der Zeit in der öffentlichen Meinung zu diskreditiren. Was iſt aber jenes Ideal? Es heißt mit einem Wort: „Verbindung der ſpekulativen und hiſtoriſchen Conſtruktion des Chriſtenthums"; es iſt dasſelbe Ineinanderſchauen des Idealen und Realen, welches überhaupt den Grundcharakter dieſer Philoſophie bildet, angewandt auf das beſondere Gebiet der Religionswiſſenſchaft. Wie der Naturphiloſoph überall das Stoffliche zufälliger Phänomene in das Ideelle ewiger Geſetze aufzuheben ſucht, ebendamit aber das Ganze der Erſcheinungswelt nicht nur nicht negirt, ſondern gerade vielmehr in ſeiner weſentlichen

Nothwendigkeit, in seiner absoluten, Besonderes und Allgemeines zumal umfassenden Realität begreift: ebenso soll nach Schellings Ansicht der spekulative Theolog die ewige absolute Idee der Religion im geschichtlichen Christenthum realisirt sehen; er soll also allerdings höchste göttliche Wahrheit in der Geschichte des Christenthums finden, aber eben nur im Ganzen seiner Geschichte, nicht in irgend einem empirischen Phänomen derselben für sich besonders; vielmehr das Einzelne in diesem göttlichen Drama soll er dann alles rein menschlich-geschichtlich betrachten und für einen stets nur relativen Ausdruck des Absoluten halten. So verbindet sich auch hier der absolute Idealismus des Prinzips mit dem absoluten Realismus der Erscheinungen, die Unbedingtheit des christlichen Prinzips mit der vollen Menschlichkeit und natürlichen Bedingtheit aller seiner geschichtlichen Erscheinungen: der Personen, der Lehren, der Urkunden, der Symbole, der Kirchen. Es kann in der That nicht genug unsere Bewunderung erregen, zu sehen, wie dieser Philosoph gleich bei seinem ersten Wurf in Religionsphilosophie so exakt ins Centrum der ganzen Aufgabe traf, wie dieß weder ein Schleiermacher noch ein Hegel, noch auch — er selber in spätern Arbeiten gethan hat. Schleiermacher betonte am Christenthum die Geschichtlichkeit, die Seite der individuellen, zeitlich und örtlich bestimmten Erscheinung so überwiegend, daß darüber die Unendlichkeit, Allgemeinheit und ewige Nothwendigkeit seiner Idee ins Gedränge kommt. Hegel umgekehrt konstruirt so ausschließlich die letzte, daß darüber die geschichtliche Realität des Christenthums theils zum bloßen Symbol verflüchtigt,

theils wenigſtens nach ihrem Verhältniß zur Idee in unbeſtimmter Schwebe gelaſſen wird. Schelling dagegen in dieſer ſeiner älteren Religionsphiloſophie ſtellt zwiſchen beiden Polen (dem ebjonitiſchen und doketiſchen) die wahre Mitte, den Indifferenzpunkt gleichſam dar, in welchem jene Gegenſätze gebunden ſind, in wechem ſie ihre noch unentwickelte Einheit haben, welche Einheit aber dann in der Entwicklung nach den beiden Seiten auseinandergeht. Schelling erkennt einerſeits mit Hegel die Menſchwerdung Gottes, die Erſcheinung des Unendlichen im Endlichen, die Verſöhnung von Freiheit und Nothwendigkeit als einen ewigen, im Weſen des Geiſtes überhaupt begründeten Prozeß, als das ewige göttliche Grundthema aller menſchlichen Geſchichte. Aber er verliert über dieſer abſoluten, idealen Betrachtungsweiſe den feſten Boden der realen Geſchichte nicht unter den Füßen: er erkennt hinwiederum mit Schleiermacher in dem Menſchen Chriſtus den zeitlichen Gipfel und damit wieder Anfang jenes Prozeſſes, das Haupt einer neuen Entwicklungsreihe, von welchem das Offenbarwerden Gottes im und für den Menſchen ſeinen Anfang genommen, weil Niemand vorher ſo, wie er, das Unendliche geoffenbart habe. Mit vollem Recht kann daher Schelling von ſeinem ſpekulativen Standpunkt aus auf den ärmlichen Hader der Supranaturaliſten und Naturaliſten als einen tief unter ihm in weſenloſem Scheine liegenden Gegenſatz herabblicken: weder ſucht er mit den Erſtern das Göttliche in einzelnen empiriſchen Erſcheinungen übernatürlicher Art, noch auch leugnet er mit den Letztern um deßwillen, weil ja alles Einzelne freilich ein Natürliches iſt, das Daſein eines Göttlichen über-

haupt. Er findet die Auflösung dieser halben und unklaren Gegensätze in der alten Syntheſis: *Πάντα θεῖα καὶ ἀνθρώπινα πάντα*! Aber iſt denn dieſe Löſung nicht etwas höchſt einfaches? Gewiß — wie das Ei des Columbus, aber um ſie zu finden, muß man eben doch Columbus ſein! — Freilich auch ein Genius wie Schelling iſt nicht ſicher davor, daß ſich ihm nicht der Wahrheit einfaches Licht unter der Hand wieder im Medium der Phantaſie zu buntem Farbenſpiel breche und des Gedankens klarer Blick mit neuen Schleiern umflore. Auch Schelling widerfuhr dieß ſpäter in ſteigendem Grad; eine erſte Spur aber ſeiner ſpätern mythologiſirenden Wendung findet ſich ſchon in dieſer ältern, ſonſt noch ſo klaren Religionsphiloſophie, in dem Zuge nämlich, daß er alle Religion wie Cultur als eine Gabe und Ueberlieferung höherer Weſen, als ein Erbſtück aus einem vergangenen goldenen Zeitalter betrachtet wiſſen will; — eine Meinung, die meines Erachtens hier noch mehr nur als unklares Schillern eines wahren Gedankens in poetiſche Vorſtellungsweiſe aufzufaſſen iſt. Wie leicht freilich aus ſolchem ſpielenden Schillern Ernſt und damit aus Religionsphiloſophie wieder Mythologie werde, zeigt nichts ſo warnend, wie eben der ſpätere Verlauf von Schelling's Spekulation.

Doch ehe wir unſern Helden von ſeiner letzten Jenaer Arbeit aus (Vorl. über Methode des akad. Stud.) weiter begleiten zu ſeinen folgenden Wanderungen und Wandelungen, benutzen wir die längere Pauſe, die ſein Dociren und Schriftſtellern eben damals machte, zu einem Rückblick und Umblick. Nur vier Jahre war er in Jena geweſen, aber wie reich waren dieſelben an geiſtiger Frucht für ihn und für

die Welt!. Von der Fichte'ſchen Ichheitslehre war er ausgegangen und hatte ihr zum Durchbruch verholfen in die objektive Welt: die innere Welt fand er wieder in der äußern, die Geſchichte des Selbſtbewußtſeins in der Entwicklungsgeſchichte der Natur. Dann kehrte er aus der Natur wieder zurück zum Menſchen, aber nun nicht mehr zum einzelnen kleinen Ich, ſondern zur Menſchheit der Geſchichte als zu einer zweiten Welt höherer Ordnung; hatte er in der Natur die Intelligenz als bewußtloſe in Form der Nothwendigkeit ſchaffen ſehen, ſo verfolgt er in der Geſchichte ihr Walten in der Form der Bewußtheit, der Freiheit. Endlich findet er die höhere Einheit von Bewußtem und Bewußtloſem, Freiem und Nothwendigem in der poetiſchen Einbildungskraft des Genies und in dem gottverſöhnten Gemüth des Frommen. Indem er hiemit wieder zum Gegenſtand ſeiner erſten Arbeiten, die ſich ja ebenfalls um Religion und Poeſie und ihr Verhältniß zu einander im Mythus gedreht hatten, zurückgekehrt war, ſo hatte ſich hiemit der Kreislauf ſeines Philoſophirens in dem erſten und originellſten Stadium ſeiner Geiſtesentwicklung geſchloſſen. Eine ganz neue Weltanſchauung hatte der junge Mann vor den Augen des ſtaunenden Zeitalters entrollt, nach allen Seiten hin reformatoriſche Impulſe gegeben, alle Gebiete der Wiſſenſchaft mit originellen Ideen befruchtet, alle Tiefen des Natur- und Geſchichtslebens mit des Gedankens Blitz neu durchleuchtet. Aber wie viel von dieſen erſtaunlichen Erfolgen wir auch der angebornen Schöpferkraft und urſprünglichen Sehergabe des Genius zuſchreiben mögen, vergeſſen dürfen wir doch auch nicht, was die Gunſt der Verhältniſſe, was der Geiſt der Zeit,

was die Anregung der Mitwelt dazu gethan hat. Es ist gewiß, daß kein Ort der weiten Welt für die Entwicklung des Schelling'schen Geistes so günstig hätte sein können, wie unser Jena; — Jena, die Metropole der damaligen geistigen Welt, wo die bedeutenderen Geister aus Nah und Fern sich wie zu einem Stelldichein zusammen zu finden pflegten, wo ein Fichte die neue Philosophie verkündigte, wo das verbündete Dichterpaar Schiller und Goethe die klassische Epoche unserer Literatur schuf, wo die Frucht aus der Vermählung moderner und antiker Classicität, die Romantik ihre Wiege fand. An allen diesen Strömungen nahm Schellings empfänglicher Sinn regsten Antheil, von allen nahm er Eindrücke in sich auf, die aber in seinem originellen Geist nicht passive Eindrücke blieben, sondern zu Anregungen eigener Thätigkeit, zu Mitteln innerer Entwicklung wurden.

In sehr nahem Verkehr stand Schelling mit Goethe, der sich zu seiner Philosophie und Persönlichkeit gleich sehr hingezogen fühlte. Und wir begreifen dieß; der Philosoph des Real-Idealismus, der von der Identität des Prinzips in Natur und Geschichte ausgieng, mußte ja wohl etwas Sympathisches haben für den Dichter des „Wilhelm Meister" und der „Wahlverwandschaften", dem sich die Natur ebenso als Spiegelbild und Echo der Menschenseele darstellte, wie des Menschen Seelenleben wiederum als eine höhere Naturentwicklung von gleicher Gesetzmäßigkeit, wie der Naturkräfte Hassen und Lieben.

Mit Schiller stand Schelling zwar nicht in intimen, aber in freundschaftlichen Beziehungen; und gewiß hat er auch von ihm mehr Einwirkungen erfahren, als er selber

anerkennt. Mir scheint es wenigstens höchst wahrscheinlich, daß Schelling's Geschichtsphilosophie in mehr als bloß zufälliger Verwandtschaft stehe mit jenen bekannten Schiller'schen Ideen über die Entwicklung der Menschheit, wie sie von friedlicher Einheit mit der Natur ausgegangen, dann in der Cultur von der Natur abgefallen sei, und die Versöhnung der Cultur mit der Natur zum stets gesuchten, doch nie völlig erreichten Endziel habe, indeß die Kluft zwischen Leben und Ideal durch die Kunst überbrückt werde.

Näher noch und durch mehrfache Bande geknüpft war das Verhältniß zwischen Schelling und dem vielseitigen Kreise der Romantiker, in welchem die Philosophie durch Fichte, Fr. Schlegel und Schleiermacher, die Poesie durch die Gebrüder Schlegel und Tieck, die Religion durch Hardenberg und Schleiermacher, die Naturwissenschaft durch Hardenberg und Steffens vertreten war.

An Steffens hatte Schelling einen begeisterten Schüler und Freund, der von ihm begierig Ideen einsog und ihm dafür mit genaueren naturwissenschaftlichen, besonders mineralogischen und geologischen Kenntnissen nützlich wurde. — Schelling, der Philosoph, Steffens, der Naturforscher, Schiller, der Dichter der Freiheit, und Goethe, der Dichter der schönen Menschlichkeit — diese Vier zusammen feierten in Goethe's Haus die Neujahrsnacht 1801 und begrüßten in gemeinsamem traulichem Gespräch den Anbruch des neunzehnten Jahrhunderts; ist's nicht, als hätte der Genius desselben an seiner Schwelle schon in diesen Vieren sich verkörpert? als hätte er im Symbol hier voraus andeuten wollen, daß Philosophie und Naturwissenschaft, das Drama

des Völkerlebens und die ewige universelle Humanität die Tendenzen seien, um welche sich das Jahrhundert drehen, die es zur freundlichen Harmonie verknüpfen wolle?

Von Hardenberg und Schleiermacher fühlte sich Schelling weniger angezogen; an Hardenberg (genannt Novalis) war ihm das willkürlich dilettantische Umherkosten an allen Wissensobjekten zuwider, und auch an Schleiermacher (den er übrigens nie persönlich kennen lernte) war ihm wenigstens anfangs die Gefühlsreligion zu subjektiv und widerstrebte seiner objektiven Weltanschauung; später hat er doch die nahe Verwandtschaft der Weltansicht von Schleiermacher's „Reden" mit der seinigen lebhaft empfunden und sich sehr rühmend über deren Verfasser ausgesprochen.

Mit den Gebrüdern Schlegel verband ihn wohl mehr noch als das Interesse an deren poetischen Arbeiten (die übrigens auch Schelling in gleicher Befangenheit mit jenem ganzen Kreis der Romantiker auffallend überschätzt hat) der Kampf wider die gemeinsamen Gegner der Romantik und der idealistischen Philosophie, wider Leute wie Nikolai und Kotzebue und die Herausgeber der Allgemeinen Literaturzeitung: Schütz und Hufeland, kurz wider alle diejenigen, welche der tieferen Philosophie und Poesie gegenüber die Fahne des sogenannten „gesunden Menschenverstandes" erhoben, d. h. welche dem Tiefsinn die Seichtigkeit, der Originalität des Genies die Plattheit der Vulgärphilosophie entgegensetzten, und welche freilich der Menge der Bildungsphilister stets um so mehr imponiren, je hohler ihre Aufklärungsphrasen sind, je unvernünftiger ihr Machen in Vernunft ist! Solches Philistervolk hat Schelling sein Leben

lang auf dem Hals gehabt; kein Wunder, wenn er je und je als Simson unter sie fuhr und sie mit unsanften Keulenschlägen traktirte, welche der Chorus der Gesellschaft natürlich mit obligatem Klatsch akkompagnirte. Solcherlei Widerwärtigkeiten waren es, welche zuletzt zusammen mit dem Verhältniß zu Caroline Schlegel seinen Weggang von Jena verursachten.

Caroline Schlegel, die geistvolle Gattin des Dichters Aug. W. Schlegel, hatte bei ihrem Auftreten in Jena schon eine bewegte Vergangenheit hinter sich. Aber die reiche Erfahrung, welche sie in des Lebens Höhen und Tiefen gemacht, hatte die angeborne Schärfe ihres Geistes nicht abgestumpft, sondern gestählt, und die Lebhaftigkeit ihrer Empfindung nicht gelähmt, sondern erweitert. In ihrem stolzen, wider die Schranken des Herkommens trotzig aufbäumenden Selbstgefühl eine echte Tochter der Sturm- und Drangperiode; an warmblütigem Lebensgefühl und leidenschaftlichem Drang nach Glück, Zerstreuung, Genuß eine Philine, und doch zugleich an Zartheit und Tiefe der Empfindung für alles echt und schön Menschliche eine Natalie; über das Alles aber an Leichtigkeit der Auffassung und Schärfe des Urtheils ein männlicher Geist: — so war diese wunderbare Frau in einziger Weise wie geschaffen zum bindenden Medium für die verschiedenen Strömungen der Romantik. Auch äußerlich war ihr Salon der gesellige Mittelpunkt für die Romantiker aller Farben; an ihrem Theetisch wurden jene Geistesfeuerwerkereien präparirt, die in die literarische Welt hinauszischend Entsetzen hier, Ergötzen dort bereiteten. — Diese Frau ward denn auch für unsern Philosophen der stärkste

Magnet, der ihn an dieſe ihm ſonſt nicht eben durchaus konvenirende Geſellſchaft feſſelte. Sie hatte in ihm, als er den Andern noch bloß der rauhe Schwabe war, mit des Weibes ahnendem Scharfblick ſchon „echten Granit“ erkannt; ſie hatte es gar bald weg, daß dieſer Geiſt nicht wie der der Andern, der Schlegels zumal, in irrlichterirender Geiſtreichigkeit verpuffte, vielmehr einen Schatz von Ideen in ſich barg, der nur richtig gehoben ſein wollte. Und den Zauberſchlüſſel dazu hatte Niemand ſo, wie ſie! Ihr kongenialer Geiſt verſtand es, auf des jungen Philoſophen eigenſte und tiefſte Ideen einzugehen, ihr gleichgeſtimmtes Gemüth theilte den Glauben an ſeine Ideale und mit der unendlichen Schwungkraft des liebenden Herzens beflügelte ſie des jungen Mannes Streben, hob ſie ſelbſt ſeinen ſinkenden Muth. Daß aus der Sympathie der Geiſter ein Bund der Herzen wurde und aus dem Bund der Herzen eine Verbindung fürs Leben werden wollte, iſt natürlich und durch die allgemeine Denkart jener Zeit überdieß entſchuldigt; war das Verhältniß anfangs ein inkorrektes, ſo hat es nachher durch die Scheidung der längſt nur formell beſtehenden Ehe mit Schlegel und die Verheirathung Carolinens mit Schelling ſeine Legitimation vor der Welt erhalten und iſt zu einer Ehe von ſeltener Idealität geworden. Es iſt rührend, zu ſehen, wie die ältere Frau mit dem geliebten Gatten jung wird, wie kindlich ſie ſich freut, auf der Hochzeitsreiſe die Orte ſeiner Kindheit und Jugendzeit aufzuſuchen, die Magiſtertracht zu ſehen, wie er ſie als Stiftler einſt getragen, und „alle die alten Geſchichten zu hören, die er ſo hübſch erzählt!“ Wie glückſelig rühmt ſie dann ſpäter von Würzburg aus der

Freundin: „daß von allen Fremden hier Niemand mehr Achtung und Liebe sich erworben hat, als unser herrlicher Freund.“ Sie nennt ihn einen Propheten, der ihr die Worte aus dem Munde Gottes mittheile. Und wie ein Triumphlied der Liebe lautet es, wenn sie in einem ihrer letzten Briefe im Contrast zu dem entarteten Friedr. Schlegel ihren Gatten also rühmt: „Wie fest, wie gegründet in sich, wie gut, kindlich, empfänglich und durchaus würdig ist dagegen der Freund geblieben, den ich Dir nicht zu nennen brauche.“ Von Anfang ihrer Bekanntschaft in Jena bis zu ihrem Tod (in Maulbronn, 7. September 1809) war sie ihm die Muse gewesen, die seinen Genius weckte, belebte, inspirirte; als sie geschieden, da verstummte bald auch sein Genius, da versiegte der Quell seines Schaffens.

Nach seinem Weggang von Jena fand Schelling eine neue bleibende Heimath in Bayern, zuerst als Professor an der neugegründeten Hochschule in Würzburg, dann, als diese unter den Wirren der Zeit ins Stocken gerieth, als Mitglied und Direktor der Akademien für Wissenschaft und bildende Künste in München, eine Stellung, die ihm in jeder Hinsicht zusagte, da sie ihn von den Conflikten des akademischen Wirkens erlöste, ihm eine stille Muße für seine Lieblingsarbeiten gewährte und ihn der Kunst, zu der ein so mächtiger Zug seiner Natur angeboren war, auch durch äußere Berufsstellung näher führte. Nur seine schwankende Gesundheit nöthigte ihn einigemal einen längeren Urlaub zu nehmen, den er einmal in Stuttgart verlebte, wo er

in befreundetem Kreise Privatvorlesungen hielt, ein andermal in Erlangen, wo er ab und zu gastweise akademische Vorlesungen vor Professoren und Studenten hielt. Diese Episoden abgerechnet, blieb München seine Heimath bis zum Jahr 1841, wo er die Metropole Süddeutschlands mit der Norddeutschlands vertauschte.

Als Generalsekretär der Akademie der bildenden Künste hielt Schelling 1807 am Namenstag des Königs die Festrede „über das Verhältniß der bildenden Künste zur Natur," — eine Rede, die nicht nur selber ein stilistisches Kunstwerk, sondern auch für die innige Beziehung zwischen der Natur- und der Kunstansicht unseres Philosophen so charakteristisch ist, daß ich mir nicht versagen kann, etwas näher auf sie einzugehen. Der bildende Künstler soll — sagt Schelling hier (Werke VII, 301 ff.) — dem im Innern der Dinge wirksamen Naturgeist nacheifern. Er soll nicht sowohl die Natur idealisiren in dem Sinn, daß das Ideal zu jener im Gegensatz stünde, als vielmehr das in der Natur selber wahrhaft Seiende darstellen, das Wesen im Vergänglichen, den Begriff als das allein Lebendige in den Dingen in seinem reinsten Sein, in der Ewigkeit seines Lebens erscheinen lassen und nur eben das Unwesentliche, die Zeit, davon abstreifen. So aus dem Wesen selbst geflossen, ist dann die Form nicht eine Beschränkung desselben, wie es die von außen aufgedrungene freilich wäre, sondern ist in ihrer Bestimmtheit gerade Bejahung Selbstbehauptung des Einzelnen gegenüber dem Ganzen vermöge einer ihm einwohnenden positiven Kraft. Wer also das Wesen ergriffen, darf auch die Härte und Strenge nicht fürchten, denn sie ist

die Bedingung des Lebens. Wie die Natur nicht mit der Milde beginnt, sondern vor Allem auf Bestimmtheit, ja auf Härte und Verschlossenheit hinwirkt, so soll auch der Künstler erst treu und wahr sein im Begrenzten, um im Ganzen vollendet und schön zu erscheinen. Nicht in der Formlosigkeit oder charakterlosen Unbestimmtheit, sondern in der Vollendung der Form liegt die Ueberwindung derselben als einer Schranke. Ohne Begrenzung könnte das Grenzenlose nicht erscheinen; wäre nicht Härte, so könnte die Milde nicht sein, und soll die Einheit fühlbar werden, so kann dieß nur durch Eigenheit, Absonderung und Widerstreit geschehen. Das ist der Gang der Natur und ist ebenso der Gang der Kunstgeschichte. „Im Beginn erscheint der schaffende Geist ganz verloren in die Form, unzugänglich, verschlossen und selbst im Großen noch herb. Je mehr es ihm aber gelingt, seine ganze Fülle in einem Geschöpf zu vereinigen, desto mehr läßt er allmählich von seiner Strenge nach; und wo er die Form völlig ausgebildet, so daß er in ihr befriedigt ruht und sich selbst faßt, erheitert er sich gleichsam und fängt an, in sanften Linien sich zu bewegen. Dieses ist der Zustand der schönsten Reife und Blüthe, wo das reine Gefäß vollendet dasteht, der Naturgeist frei wird von seinen Banden und seine Verwandtschaft mit der Seele empfindet. Wie durch eine linde Morgenröthe, die über der ganzen Gestalt aufsteigt, kündigt sich die kommende Seele an; noch ist sie nicht da, aber alles bereitet sich durch das leise Spiel zarter Bewegungen zu ihrem Empfang: die starren Umrisse schmelzen und mildern sich in sanfte; ein liebliches Wesen, das weder sinnlich noch geistig, sondern unfaßlich ist, verbreitet

sich über die Gestalt und schmiegt sich allen Umrissen, jeder Schwingung der Gliedmaßen an. Dieses, wie gesagt, nicht greifliche und doch Allen empfindbare Wesen ist, was die Sprache der Griechen mit dem Namen der Charis, die unserige als Anmuth bezeichnet." Mit der Anmuth als der „Seele der Form oder der Naturseele" hat die Kunst von der Seite der Natur her ihre Aufgabe ebenso vollendet, wie die natürliche Schöpfung gipfelt in Hervorbringung der menschlichen Gestalt. Aber wie nun mit dieser die Seele selber als die Sonne der Welt aufgeht und in ihr ein neues Leben über dem der bloßen Natur anhebt: so erhebt sich nun auch über der Anmuth der natürlichen Gestalt als neuer Gegenstand der Kunst die Darstellung der Schönheit der Seele. Auch diese wieder hat ihre Stufen: von der Strenge des bloß Charakteristischen (Aeschylos) bis zur sittlichen Grazie (Sophokles), die auch hier den Gipfel der Vollendung bildet. „Wenn Anmuth, außerdem daß sie die Verklärung des Naturgeistes ist, auch noch das bindende Mittel von sittlicher Güte und sinnlicher Erscheinung wird, so leuchtet von selbst ein, wie die Kunst von allen Seiten her gegen sie als ihren Mittelpunkt wirken müsse. Diese Schönheit, welche aus der vollkommenen Durchdringung sittlicher Güte mit sinnlicher Anmuth hervorgeht, ergreift und entzückt uns, wo wir sie finden, mit der Macht eines Wunders. Denn weil sich der Naturgeist sonst überall als von der Seele unabhängig, ja gewissermaßen ihr widerstrebend zeigt, so scheint er hier wie durch eine freiwillige Uebereinstimmung und wie durch das innere Feuer göttlicher Liebe mit der Seele zu verschmelzen: den Beschauenden überfällt mit plötzlicher Klarheit die Er-

innerung von der ursprünglichen Einheit des Wesens der Natur mit dem Wesen der Seele: die Gewißheit, daß aller Gegensatz nur scheinbar, die Liebe das Band aller Wesen, und reine Güte Grund und Inhalt der ganzen Schöpfung ist. Hier geht die Kunst gleichsam über sich hinaus und macht sich selber wieder zum Mittel. Auf diesem Gipfel wird auch die sinnliche Anmuth wieder nur Hülle und Leib eines höheren Lebens." (VII, 315.)

Wie in all' dem Schelling unverkennbar in den Fußstapfen von Schiller's Aesthetik geht, so ganz besonders in dem Cardinalgedanken, in welchem seine Natur- und Kunstphilosophie zu höherer Einheit zusammenfließt: daß die höchste Schönheit „das bindende Mittel von sittlicher Güte und sinnlicher Erscheinung,"[1] die Versöhnung des Gegensatzes von Geist und Natur sei, und sonach die vollendete Kunst über sich selbst hinaus gehe und zum Mittel für „ein höheres Leben" werde, für welches ein bezeichnenderer Begriff sich doch zuletzt nicht finden dürfte als der: Religion. Wie Schiller in jenem herrlichen Gedicht: „das Ideal und das Leben" die Widersprüche der ganzen Erscheinungswelt und auch des sittlichen Lebens sich harmonisch auflösen sieht in einer Idealwelt, die in Wahrheit nichts anderes ist als das innerste Wesen der Religion, so auch deckt sich mit dem, was wir sonst ein „frommes Gemüth" nennen, vollständig

[1] Vgl. Schiller, das Ideal und das Leben:

„Aufgelöst in zarter Wechselliebe,
In der Anmuth freiem Bund vereint,
Ruhen hier die ausgesöhnten Triebe,
Und verschwunden ist der Feind."

jene „Schönheit der Seele," wie sie Schelling in obiger Abhandlung schildert: sie zeige sich in der ruhigen Gewalt im Sturm der Leidenschaften, in der Besänftigung der Stürme des schmerzhaft ringenden Lebens. „Jede äußere Gewalt kann nur äußere Güter rauben, die Seele nicht erreichen; ein zeitlich Band zerreißen, das ewige einer wahrhaft göttlichen Liebe nicht auflösen. Nicht hart oder empfindungslos oder die Liebe selbst aufgebend, zeigt sie vielmehr diese allein im Schmerz als die das sinnliche Dasein überdauernde Empfindung und erhebt sich so über den Trümmern des äußern Lebens oder Glücks in göttlicher Glorie." — Ganz dasselbe, was hier als Schönheit der Seele geschildert ist, hat Schelling in einer wenig früheren Schrift über „Philosophie und Religion" bald als Religion, bald als höhere Sittlichkeit bezeichnet. „In der Einheit mit dem Unendlichen," heißt es dort (VI, 53), „erhebt sich die Seele über die Nothwendigkeit, die der Freiheit entgegenstrebt, zu der, welche die absolute Freiheit selbst ist, und in welcher auch das Reale, das hier, im Naturlauf, als unabhängig von der Freiheit erscheint, mit ihr in Harmonie gesetzt ist." In dieser höheren Sittlichkeit ist mit dem Gegensatz von Abhängigkeit und Freiheit auch der von Glückseligkeit und Tugend aufgehoben und „die Seligkeit nicht mehr ein Accidenz der Tugend, sondern diese selbst." Und diese absolute, in der Gesetzmäßigkeit zugleich freie und selige Sittlichkeit ist der Ausdruck des Wesens Gottes selber, das ja eben auch Harmonie der Nothwendigkeit und Freiheit, der Seligkeit und Heiligkeit ist, und dessen Seligkeit in der Natur, dessen Heiligkeit in der idealen Welt ihr, obgleich nur unvollkom-

menes, durch Differenz gestörtes Bild findet. Insofern ist jene absolute Sittlichkeit eben auch wieder mehr als bloße (gesetzliche) Sittlichkeit, sie wird zur Religion. — Ebendort heißt die Geschichte „ein Epos im Geiste Gottes gedichtet," dessen zwei Haupttheile sind: der Ausgang der Menschheit von ihrem Centrum bis zur äußersten Sonnenferne und die Rückkehr von da zum Centrum; „jene ist gleichsam die Ilias, diese die Odyssee der Geschichte" (VI, 57). — Am Schluß der genannten Schrift finden sich über den nothwendig esoterischen Charakter einer wahren Geistesreligion sehr interessante Gedanken, auf welche hier einzugehen, ich mir ungern versage; bei aller Eigenthümlichkeit enthalten sie jedenfalls die für unser Zeitalter so sehr beherzigenswerthe Erinnerung, daß die Wahrheit, die das wirklich ist, nicht eine so wohlfeile Marktwaare sei, die man auf den Gassen und hinterm Bierkrug, in Zeitungsfeuilletons und in literarischen Nippsachen ausbieten und einhandeln könnte!

Am liebsten — ich gestehe es — möchte ich nun eigentlich hier schließen, müßte ich nicht den begründeten Vorwurf fürchten, meine Aufgabe als Biograph des Philosophen, dem unsere Feier gilt, gar zu unvollständig gelöst zu haben, da von dem Lebensabschnitt an, bei dem wir mit den besprochenen Schriften angelangt sind, noch fast ein halbes Jahrhundert ihm zu leben vergönnt war. Indeß dürfen Sie nicht fürchten, noch gar zu lange aufgehalten zu werden; das Folgende kann, seiner inneren Bedeutung entsprechend, sehr viel summarischer behandelt werden.

Die Wendung, die Schelling's Philosophie jetzt zur Theosophie und gnostischen Mythologie nahm, hatte äußere und innere Gründe. Aeußere, die in den veränderten Berufsverhältnissen und neuen Umgebungen lagen. Mit dem Aufgeben der akademischen Vorlesungen hörte auch die Nöthigung zu begrifflicher Klarheit und Bestimmtheit, wie der Zweck der Lehrmittheilung an die Jugend sie vom akademischen Lehrer gebieterisch fordert, auf; die amtliche Beschäftigung mit der Kunst hingegen mußte den Hang zur dichterischen Behandlung der Philosophie fördern. Die Münchener Freunde endlich, Baader und Ritter vor Allen, deren lebhaftestes Interesse auf Mystik und Magie gieng, zogen auch unseren Philosophen mehr und mehr in den Gedankenkreis, in welchem ein Oetinger und ein Jakob Böhm als oberste Autoritäten verehrt wurden. Dazu kamen aber auch innere Gründe. Wir haben schon oben gesehen, wie Schelling sich dadurch wieder auf den Weg des Dogmatismus begab, daß er das Absolute als erstes Erkenntnißobjekt an die Spitze stellte, um aus ihm die Weltentstehung zu begreifen. Für diesen dogmatischen Versuch konnte nun die Bestimmung des Absoluten als Einheit der Weltgegensätze, wie sie als abschließender Grenzbegriff der konkreten Welterkenntniß gewonnen worden war, freilich nicht mehr genügen. Sollte einmal das absolute Werden der Welt selbst erklärt werden (was aber eben nie Gegenstand unserer Erkenntniß sein kann, da diese es nur mit relativem Werden innerhalb des Weltganzen zu thun haben kann), so läßt sich freilich das Viele nicht aus dem Einfachen und das Werdende nicht aus dem rein Seienden erklären. Und so

kam denn Schelling — in völligem Widerspruch mit seinen früheren Sätzen, daß Gott außer aller Zeit und in ihm kein Gegensatz sei, — jetzt (1809) in der Schrift: „Philosophische Untersuchungen über die menschliche Freiheit" dahin, daß er dem Werden der Welt ein Werden Gottes, dem Gegensatz von Natur und Geist in der Welt einen eben solchen in Gott voraussetzte. Er machte also aus Gott mit Einem Wort ein höheres Weltwesen vor der wirklichen Welt, mit ganz denselben Eigenschaften der Getheiltheit und Gegensätzlichkeit, der Entwicklung und des Uebergangs aus bloßer Potenz zu aktueller Existenz (was eben Zeitlichkeit ist), wie sie eben der wirklichen Welt eigen sind und den Begriff der Welt, des endlichen, nichtgöttlichen Seins ausmachen. Damit ward aber seine Spekulation zur theogonischen Dichtung, d. h. zur Mythologie, in deren Hohlspiegel nun auch die Natur- und Geschichtsphilosophie eine neue und nicht eben glücklichere Gestalt annahm.

War Schelling's frühere Naturphilosophie von der Ansicht ausgegangen, daß die Natur als Erscheinung eines idealen Prinzips auch durch und durch von der Intelligenz zu durchdringen, alles Stoffliche in das Ideelle der reinen Formen, der geradezu mathematisch durchsichtigen Gesetze aufzulösen sei, und daß wir also die Welt „kennen von innen und außen": so soll jetzt im Grunde aller Ordnung der Welt ein Regelloses stecken, eine irrationale Basis der Realität, ein nie aufgehender Rest, der sich nicht in Verstand auflösen lasse, weil er selbst das caput mortuum aus der verstandlosen und dem schaffenden Verstand Gottes stets widerstrebenden Natur in Gott sei. — War vorher die

menschliche Freiheit in ihrer Losreißung von der Gesetzmäßigkeit der Natur als ein natürliches Moment der geschichtlichen Culturentwicklung unseres Geschlechts begriffen worden, so soll sie jetzt auf einer überzeitlichen, intelligiblen That jedes Einzelnen beruhen, durch welche der Wille der Selbstheit sich vom Universalwillen losgerissen und damit sich zugleich seinen individuellen Charakter bis auf die Körperbeschaffenheit hinaus für das empirische Dasein gegeben habe. — War endlich vorher[1] der Verlauf der Weltgeschichte als immer höhere Versöhnung des Gegensatzes von Freiheit und Nothwendigkeit zur schönen Harmonie einer gesetzlich-freien sittlichen Weltordnung gedacht worden, so soll jetzt die Geschichte sich drehen um den Kampf der beiden göttlichen Prinzipien: des dunklen Grundes und des Lichtes, welcher auf seinem Höhepunkt in der Erscheinung des Christenthums geradezu die (mythische) Form eines Kampfes von göttlichen und dämonischen Mächten angenommen habe. — Daß diese Natur- und Geschichtsphilosophie mit orientalisch-gnostischen Spekulationen in näherer Verwandtschaft steht, als der Geist der modernen, zumal kritischen Philosophie erlaubt, wird sich schwerlich bestreiten lassen.

Ohne Zweifel hat sich ein Gefühl hievon auch Schelling selbst aufgedrängt. Denn wenn er von jetzt an nie mehr etwas Größeres veröffentlicht hat, so ist das doch gewiß nicht bloß aus zufälligen äußeren Hindernissen zu erklären, sondern hat seinen tieferen Grund darin gehabt, daß das kritische Gewissen mit dem immer mehr überwiegenden Zuge

[1] So wenigstens in den Schriften aus der Jena'schen Periode; in der über „Philosophie und Religion" lautet es allerdings schon etwas anders.

zur dichtenden Theosophie in unversöhnlichem Zwiespalt lag. Seinen eklatantesten Ausdruck fand dieser Zwiespalt in den Vorlesungen, die Schelling nach seiner Uebersiedlung von München nach Berlin hier gehalten hat, und die (nach einer vorzeitigen Veröffentlichung durch den Heidelberger Rationalisten Paulus) erst unter den nachgelassenen Werken vor einem Jahrzehnt erschienen sind. Hier bricht ihm die Philosophie förmlich aus einander in zwei gänzlich heterogene Stücke, deren eines rational, aber nur negativ sein soll, das andere positiv, aber nicht rational, sondern — sagt Schelling — empirisch, in Wahrheit freilich auch dieß nicht. Die negative Philosophie soll es mit dem zu thun haben, was sich durch aprioriſche Vernunftwissenschaft einsehen lasse, was aber bloß das Gebiet des Möglichen sei; die positive Philosophie hingegen mit dem Wirklichen, das nicht a priori. sondern nur a posteriori zu wissen sei, weil sein Dasein, als durch Freiheit geworden, ein rein zufälliges sei. Dahin rechnet nun aber Schelling alles Wirkliche, die gesammte Welt, weil sie ihr Dasein nur einem an sich ganz zufälligen göttlichen Willensakte verdanke; — eine Wendung, die freilich schlecht stimmte zu dem früheren[1] Cardinalsatz Schellings, daß eine göttliche Freiheit sich nur als zugleich absolute Nothwendigkeit denken lasse, die aber dem Wiedereinzug aller Positionen des philosophischen und theologischen Dogmatismus ebenso günstig war, wie einst beim Ausgang des Mittelalters die abstrakte Freiheitslehre der Nominalisten zur Stütze des kirchlichen Positivismus gedient hat. In dieser positiven Philosophie will nun Schelling die höhere Einheit

1 Vergleiche z. B. Werke III, 395, 600 u. ff.

von Rationalismus und Empirismus herstellen und damit „die letzte große Umänderung der Philosophie“ bewirken, durch welche auch Hegel's Philosophie überwunden sein werde. Diese kann er nur als „eine Episode in der Geschichte der neueren Philosophie“ betrachten, welche nicht zur Weiterentwicklung gedient habe, wohl aber dazu, „aufs Neue zu zeigen, daß es unmöglich ist, mit dem rein Rationalen an die Wirklichkeit heranzukommen;“ denn sei in ihr schon die Selbstbewegung des Begriffs überhaupt eine Fiktion, so noch mehr das Abbrechen der Idee von sich selbst im Uebergang zur Natur; bei diesem Schritt in die Wirklichkeit reiße der Faden der dialektischen Bewegung gänzlich ab und das vorne abgewiesene Empirische werde durch die Hinterthüre des anders- oder sich untreu Werdens der Idee wieder eingeführt (Vorrede zu Cousin, aus dem Jahr 1834, Werke X, 213).

Je mehr man nun ohne Zweifel in diesen Vorwürfen gegen Hegel's aprioriſche Begriffsdialektik etwas Wahres wird anerkennen müssen, desto berechtigter erscheint Schelling's Intention einer höheren Vereinigung von Rationalismus und Empirismus. Er hat damit nur wieder ebenso, wie bei seinem ersten Auftreten, prophetisch auf den Weg hingewiesen, den die Philosophie einzuschlagen von der Zeit selbst unwiderstehlich gedrängt wird. Aber ihn selber auch zu betreten, daran hinderte ihn die Befangenheit in eben dem, was er am Gegner so deutlich als Fehler und Einseitigkeit erkannte. Es liegt etwas Tragisches in diesem Zwiespalt zwischen Wollen und Vollbringen: er sah den Fehler der herrschenden Zeitphilosophie so scharf, wie nur

irgend Einer, er wußte auch den Weg, der aus der Enge herausführe, in abstracto wenigstens ganz richtig anzugeben, aber beim Verſuch, das Beſſere ſelber zu ſchaffen, verwickelte er ſich in noch unwirthlicheres Geſtrüppe. Es iſt ganz richtig, daß die Selbſtbewegung des reinen Begriffs nicht an die Wirklichkeit heranzukommen vermöge: aber geht dieß nun etwa beſſer mit der theogoniſchen Bewegung der göttlichen Potenzen? Es iſt ſehr wahr, daß die Philoſophie, um das Wirkliche poſitiv zu erklären, vom poſitiv Wirklichen ausgehen müſſe: aber iſt dieß Poſitive nun etwa im Helldunkel der gnoſtiſch-mythologiſchen Phantaſiewelt zu finden? oder wäre es nicht beſſer im Tageslicht der Natur- und Geſchichtswelt zu ſuchen geweſen? Aber dazu hätte freilich der friſche Jugendmuth, die ganze ungeſchwächte Jugendkraft gehört, mit welcher ſich der junge Schelling zu Anfang in die poſitiven Wiſſenſchaften vertieft hatte. Je mehr nun aber das Material der letztern ſich häufte, je rieſiger die Arbeit, dieſe Fülle denkend zu bewältigen, mit jedem Jahrzehnt anwuchs, deſto mehr ſchwand dem alternden Philoſophen mit der Fähigkeit der Ausführung auch das klarere Bewußtſein der eigentlichen Aufgabe, um die es ſich handelte. Wir begreifen daher recht wohl die innere Unbefriedigung des Philoſophen mit ſeinem eigenen ferneren Schaffen, das ſtete Schwanken zwiſchen höchſten Entwürfen, die „eine letzte große Umänderung der Philoſophie“ bringen ſollten, und wieder muthloſem Fallenlaſſen des Begonnenen.

Zu dieſer inneren Unbefriedigung geſellte ſich auch manche äußere Widerwärtigkeit und Enttäuſchung. Man hatte ihn nach Berlin berufen als den Mann, der das

lösende Wort für die Räthsel der Zeit sprechen, die gefürchtete Hegel'sche Philosophie überwinden und die gährenden Geister in Kirche und Staat (es war in den vierziger Jahren!) zur Milch der frommen Denkart zurückführen sollte. Von all' dem erfüllte sich natürlich nichts. Hegel'scher Dialektik gegenüber erwies sich die Potenzenlehre doch als zu stumpfe Waffe; die kritischen Geister kehrten sich wenig an die Philosophie der Mythologie und Offenbarung, und den echten Vertretern des Positivismus und der Reaktion war die „positive Philosophie" doch noch lange nicht positiv genug. Mit den herrschenden Parteien des Tages aber sich näher einzulassen, nur dazu, um von ihnen gehoben selbst eine praktische Rolle zu spielen, war seine Sache nicht; dazu war Schelling von jeher eine viel zu selbständige Natur gewesen, als daß er der Eitelkeit das Opfer des Stolzes hätte bringen können, und ein viel zu kontemplativer Geist, als daß es ihn hätte gelüsten können, in seinen alten Tagen von der ätherischen Höhe der uninteressirten Wissenschaft herabzusteigen in die staubige Arena der Welthändel. Es war daher sehr natürlich, daß er in einer Zeit und Umgebung, in welcher die praktischen Tages- und Parteifragen immer mehr alles Interesse in Beschlag nahmen, sich bald isolirt fühlte; unter solchen Umständen genügte ein kleiner äußerer Anlaß (die Kränkung durch die Veröffentlichung seiner Vorlesungen), um eine unerquicklich gewordene öffentliche Wirksamkeit für immer aufzugeben. Mehr und mehr zog sich nun der greise Denker in die Stille des Hauses zurück, wo ihm längst aus einer zweiten Heirath ein schönes Familienleben erwachsen war; Söhne und Töchter hatte er heranwachsen und neue

Herde gründen sehen. Umgeben von der Liebe und Verehrung der Seinen und unermüdet in seine um die höchsten Probleme der Menschheit sich drehende Arbeit vertieft, genoß er den stillen Frieden des wohl verdienten Feierabends nach einem an Kampf und Ehren wie an Verdruß und Enttäuschungen reichen Leben. „Es ist wirklich so," schreibt er im Sommer 1851, „daß ich seit Jahr und Tag gewissermaßen geschieden von dieser Welt mich nur glücklich fühle in meiner Arbeit, weil sich in ihr mein ganzes Leben zusammenfaßt, und im Verhältniß, als sie der Vollendung näher rückt, die Vorempfindung des bevorstehenden ewigen Friedens über mich kommt." Als er drei Jahre darauf (20. August 1854) während eines Badeaufenthalts in Ragaz gestorben war, da setzte Fürst und Volk ihm Denkmäler, zum Zeugniß dessen, daß der Großen Einer von hinnen geschieden.

Und diesen Ruhm wird ihm die Zeit nicht rauben. Im Gegentheil, Schelling ist eine von den Gestalten, die man aus einiger zeitlicher Entfernung betrachten muß, um sie in ihrer wirklichen Größe und Bedeutung zu würdigen. Daher ist zu hoffen, daß ihm eine noch spätere Zeit wieder mehr Gerechtigkeit widerfahren lassen wird, als die unserige, die noch zu unmittelbar in der Gegenströmung gegen die idealistische Philosophie befangen ist, als daß sie den offenen Blick dafür hätte, zu erkennen, wie viel denn doch das Zeitalter von diesem hohen Genius theils gelernt hat, theils noch zu lernen haben wird, welche mächtigen Impulse zu neuem vertieftem Denken er den Wissenschaften gegeben hat, und welche bleibende Geltung so manche seiner Ideen für

alle Zeit behaupten wird. Es ist ja freilich schwer, wo nicht unmöglich, die Förderung, welche die Culturentwicklung des menschlichen Geistes den Ideen eines Philosophen verdankt, ebenso bestimmt zu präcisiren und handgreiflich nachzuweisen, wie die Verdienste eines Entdeckers in realistischen Gebieten. Aber darum die wirksame Kraft jener geistigen Imponderabilien zu leugnen, könnte doch nur der Bornirtheit einfallen. Es ist wahr, ein Hegel war kein Geschichtsforscher, und doch wie hat er das tiefere Verständniß der Geschichte überhaupt gefördert! Es ist ebenso wahr, ein Schelling war kein Naturforscher, aber gleichwohl läßt sich alles Ernstes fragen, ob die heutige Naturwissenschaft da stände, wo sie steht, ohne die idealen Impulse der Schelling'schen Philosophie? ob ihre schönsten Entdeckungen, wie die von der Constanz der Weltenergie, vom Bewegungscharakter aller sogenannten Imponderabilien, von der höheren Einheit aller physikalischen Grundphänomene u. dgl. — ob diese Entdeckungen nicht am Ende doch gerade die Erfüllung und Bewährung Schelling'scher Ideen darstellen? Mag ein handwerksmäßiger Empirismus dieß als idealistische Schwärmerei verlachen: die großen Heroen der Naturforschung sind davon weit entfernt. Ein Alex. v. Humboldt z. B. schreibt (1805) an Schelling:[1] „Lassen Sie es sich nicht anfechten, daß diese (Ihre) Entdeckungen, wie alles Wohlthätige in der Welt, Vielen zum Gift geworden sind. Die Naturphilosophie kann den Fortschritten der empirischen Wissenschaften nie schädlich sein. Im Gegentheil, sie führt das Entdeckte auf Principien zurück, wie sie zugleich neue Entdeckungen begründet. Steht dabei

[1] Schelling's Leben in Briefen, II, 49.

eine Menschenklasse auf, welche es für bequemer hält, die Chemie durch die Kraft des Hirnes zu treiben, als sich die Hände zu benetzen, so ist das weder Ihre Schuld noch die der Naturphilosophie überhaupt. Darf man die Analysis verschreien, weil unsere Müller oft bessere Maschinen bauen, als die, welche der Mathematiker berechnet hat? Nicht die Mathematik, nein ihre voreilige, unphilosophische Anwendung und die fehlenden Zwischenglieder haben allein die Schuld. Hier haben Sie, vortrefflicher Mann, eine freimüthige Erklärung über einen für die Menschheit so wichtigen Gegenstand. Immer nach außen strebend, fühlt doch Niemand mehr als ich Bewunderung für das, was der Mensch aus seiner eigenen Tiefe und Fülle schöpft und hervorbringt." So Humboldt! — und des Meisters Wort dürfte von den Jüngern dieser Zeit recht wohl beherzigt werden. Es kann nur zum Schaden der empirischen Wissenschaften sein, wenn sie von der Philosophie zu lernen verschmähen. Hat doch unleugbar mancher Streit innerhalb der Naturwissenschaft selbst seinen letzten Grund in der Unklarheit über die wesentlich philosophischen Grundbegriffe, mit welchen man operirt; es sei nur beispielsweise an den kardinalen Begriff der „Entwicklung" erinnert, dessen tief philosophische, wahrhaft ideale Natur die Naturforscher sich nicht immer klar genug zu machen scheinen.

Was soll ich aber vollends sagen vom Verhältniß der Wissenschaften zu einander und zu andern Geistesfunktionen? Soll die fortschreitende Arbeitstheilung in der Wissenschaft nicht zum völligen Auseinanderfallen derselben in zusammenhangslose Wissensfragmente führen, so thut es dringend

Noth, ſich der Zuſammengehörigkeit alles beſondern Wiſſens und ſeiner Verbundenheit in einem umfaſſenden Organismus des Wiſſens immer wieder bewußt zu werden; wie könnte aber dieſe Idee eines allgemeinen Wiſſensorganismus ſchöner veranſchaulicht und als anzuſtrebendes Ideal vorgezeichnet werden, als eben in einem Syſtem, das ſo ausdrücklich die Verknüpfung des Realen und Idealen, der Natur- und Geiſteswelt zu ſeinem Angelpunkt hat, wie das Schelling'ſche? Jener Zwieſpalt aber zwiſchen realem Wiſſen und idealem Glauben, wie er immer klaffender das Bewußtſein unſerer Zeit zu zerreißen und immer unheilvoller die Geſellſchaft in feindliche Lager zu ſpalten droht, — iſt er etwa damit aus der Welt zu ſchaffen, daß man einfach die eine der beiden Seiten ignorirt? oder wäre er etwa gelöst in jener dilettantiſchen Modephiloſophie der Gegenwart, wie ſie ihren klaſſiſchen Ausdruck in dem berühmten letzten Buch von Dav. Strauß gefunden hat? Wenn dem nicht ſo iſt, wenn vielmehr alle unbefangenen Stimmen darüber einig ſind, daß in dieſem Meiſterwerk ungründlicher Populärphiloſophie die Gegenſätze, an denen unſere Zeit ſich zerarbeitet, zum ſchroffſten und peinlichſten Widerſpruch zugeſpitzt ſind: ſollte es da nicht an der Zeit ſein, ſich einmal wieder etwas ernſtlicher nach tieferer Verſöhnung der in der Erſcheinung ſich fliehenden Gegenſätze umzuſehen? Und ſollte dann dieſe Verſöhnung nicht doch am Ende in der Richtung zu ſuchen ſein, auf welche die idealiſtiſche Spekulation der Heroen deutſcher Philoſophie hinwies? Sollte ſie nicht ſich anknüpfen laſſen an jenen Grundgedanken der Schelling'ſchen Philoſophie von der Einheit eines ebenſo idealen wie realen Prinzips, das

in Natur und Geschichte nur seine verschiedenartige Erscheinung finde, das von der Mechanik des Himmels an bis zur Ordnung der sittlichen Welt überall die verbindende Einheit des Unterschiedenen, das beherrschende Gesetz der wechselnden Erscheinungen und die versöhnende Liebe in aller Entzweiung bilde?

Die Antwort auf diese Fragen überlassen wir der Zeit, in deren Wechsel auch die Systeme menschlichen Denkens kommen und gehen, bald in rascherer Folge, bald in langsamer Entwicklung, wie der Strom bald rauschend dahin schießt, bald still und langsam durch die Ebene schleicht. Als im Anfang des Jahrhunderts die Systeme Fichte's, Schelling's und Hegel's Schlag auf Schlag folgten, da war unter Meistern wie Schülern des Zankes darüber viel, welches das richtige, welches das höchste sei? Aber wir wissen, daß es in der Entwicklung des Geistes so wenig ein Höchstes, als im Kreislauf des Lebens ein Letztes gibt; „denn Alles ist Frucht und Alles ist Samen." Für Jena zumal würde es sich nicht sowohl ziemen, in dem Wettstreit der Drei Partei zu ergreifen, als vielmehr des edlen Kleeblattes ihrer Söhne ungetheilt mit mütterlichem Stolze sich zu freuen. Denn an ihrer Weisheit Brüsten hat unsere Alma mater alle Drei: Fichte, Schelling und Hegel genährt und herangezogen; hier, in der Luft jener „goldenen Freiheit, die man vielleicht" — nach Schelling's eigenen Worten[1] — „an keinem Ort der Welt und auf keiner Universität so wie in Jena schmecken kann", ist ihre Kraft erstarkt, deren Wirksamkeit dann Süd und Nord des großen

[1] Briefwechsel II, S. 366.

Vaterlands durchlief und zuletzt in der jetzigen Hauptstadt Deutschlands ihren Abschluß fand. So sind Jena und Berlin gewissermaßen die Brennpunkte gewesen, um welche die Lichtbahn der drei größten deutschen Philosophen sich drehte. Darum hat das Hohe Paar, das jetzt Deutschlands Kaiserthron schmückt, unserer Hochschule an ihrem Jubelfest (1858) die Erzbilder dieser drei Männer geschenkt, um gleichsam im Namen des ganzen Vaterlands ein Denkmal des Dankes zu stiften, den Deutschland, den die Menschheit Jena schuldet. Und so seien uns diese Erzbilder, deren eines Sie hier sehen, ein schönes Pfand aus Höchster Hand dafür, daß unter des Deutschen Reiches kostbarsten Perlen glänzen werde in alle Zeiten die hohe Schule von Jena!

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling.

Gedächtnißrede

zur

Feier seines Secular-Jubiläums

am 27. Januar 1875

im akademischen Rosensaal zu Jena

gehalten vom derzeitigen Prorector

Dr. Otto Pfleiderer.

Stuttgart.
Verlag der J. G. Cotta'schen Buchhandlung.
1875.